This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct 1886
Accessions No. 32180 Shelf No.

Der heilige

Thomas von Aquino.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Zweiter Band.

Die Lehre des heiligen Thomas Aquinas.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1859.

Inhaltsverzeichniß.

Die Lehre des heiligen Thomas.

Erſter Theil: Die Noetik.

I. Denklehre.

Seite

a. Das Denken.

1. Der Denkact 5

α. Inhalt,

β. Vorausſetzung,

γ. Beziehungen deſſelben.

2. Das Denkprincip 8

3. Die Denkregel-Logik 10

α. Begriff der Logik

αα. als Denklehre,

ββ. als Denkkunſt,

γγ. als Denkwiſſenſchaft.

β. Object der Logik,

γ. Functionen der Logik.

b. Das Verſtehen 15

1. Der Verſtand,

Seite

2. Das Verſtändniß,

3. Die Verſtändigung.

α. Acte der Verſtändigung: 16
αα. apprehensio,
ββ. judicium,
γγ. discursus;

β. Ziel der Verſtändigung: Prädicatsbeſtimmung (Diffinitio) . . 17
αα. die Prädicate,
ββ. die Prädicabilien,
γγ. die Prädicamente;

γ. Mittel der Verſtändigung: die Sprache 30
αα. Wort,
ββ. Satz,
γγ. Rede.

c. Das Wiſſen 47

1. Discursus 48

2. Ratiocinatio 49

3. Demonstratio 73

α. Princip,

β. Vermittelung,

γ. Ziel derſelben: 88
αα. das Wiſſen,
ββ. die Wiſſenſchaft,
γγ. die Wiſſenſchaften, deren
א. Mannigfaltigkeit,
ב. Unter- und Überordnung,
ג. höchſter Abſchluß in einer erſten Wiſſenſchaft.

II. Erkenntnißlehre.

a. Vom Menſchen als Subject der Erkenntniß 93

1. Von den Erkenntnißkräften des Menſchen: 94

α. sensus exteriores,

β. sensus interiores,

γ. potentiae intellectivae: 98
αα. intellectus possibilis,
ββ. intellectus agens,
γγ. intellectus habitualis.

Seite

2. Die Functionen des menschlichen Intellectes: 100

α. von Seite seines passiven Verhaltens:
αα. recipere,
ββ. conservare.

β. von Seite seines activen Verhaltens:
αα. abstrahere,
ββ. ratiocinari.

γ. von Seite des Zweckes seiner Thätigkeit:
αα. speculari,
ββ. ordinare ad opus.

3. Das Wort als Abschluß, Product und Ausdruck der intellectiven Erkenntniß: 105

α. verbum memoriae,

β. verbum cordis,

γ. verbum oris.

b. Von den Objecten der menschlichen Erkenntniß 107

1. Die Sinnenwelt:

α. Erkennbarkeit derselben,

β. Art ihrer Erkennbarkeit,

γ. Inhalt der Erkenntniß.

2. Das menschliche Selbst: 115

α. Erkennbarkeit desselben,

β. Art seiner Erkennbarkeit,

γ. Inhalt der Erkenntniß.

3. Das Übersinnliche und Überweltliche: 117

α. Erkennbarkeit desselben,

β. Art seiner Erkennbarkeit,

γ. Inhalt der Erkenntniß.

c. Die Vermittelung der menschlichen Erkenntniß 121

1. Principien der Vermittelung:

α. nächste Principien: die species intelligibiles,

β. höchste Principien: die rationes aeternae,

γ. das absolute Princip aller Bildlichkeit im göttlichen Worte.

2. Acte der Vermittelung: 123

α. die Information.

Seite

αα. die natürliche Information,
ββ. die symbolische Information,
γγ. die absolute Information.

β. die Erleuchtung: 125
αα. lumen naturale,
ββ. lumen gratiae,
γγ. lumen gloriae.

γ. die geistige Durchdringung des Erkannten: 127
αα. die ratiocinative Erkenntniß,
ββ. die meditative Erkenntniß,
γγ. die contemplative Erkenntniß.

3. Das Element der Vermittelung: 129
α. für den Zeitmenschen das sinnliche Vernehmbare:
αα. Gestalt,
ββ. Bild,
γγ. Wort.
β. für die anima separata: die reinen Intelligibilien,
γ. in der ewigen Anschauung: die Klarheit Gottes.

III. Wissenschaftslehre.

a. Die Wahrheit als Gegenstand der wissenschaftlichen Vermittelung . . 130
1. Das Wahre:
α. das Wahre als das Seiende,
β. das Wahre als das Intelligible am Seienden,
γ. das Wahre als göttliche Mensur des Seienden.
2. Die Wahrheit: 132
α. die veritas prima,
β. die veritates aeternae,
γ. die veritates creatae.
3. Die zeitliche Erkenntniß der Wahrheit: 137
α. wesentliche Form dieser Erkenntniß,
β. Quellen derselben:
αα. natürliche Einsicht,
ββ. Offenbarung.
γ. Arten derselben:
αα. Wissen,
ββ. Glauben.

Seite

b. Die Wissenschaft als rationale Form der zeitlich erkannten Wahrheit . 147
Abtheilung der Wissenschaften mit Rücksicht
1. auf ihre Erkenntnißgründe: 148
α. die philosophischen Wissenschaften,
β. die christliche Offenbarungswissenschaft;
2. mit Rücksicht auf ihren specifischen Inhalt: 150
α. Weltweisheit,
β. Gotteswissenschaft;
3. mit Rücksicht auf ihre Ziele: 154
α. die speculativen Wissenschaften:
ααα. Naturkunde,
ββ. Mathematik,
γγ. Theologie:
א. die philosophische Theologie,
ב. die Theologie der heiligen Schrift;
β. die praktischen Wissenschaften 163
c. Von der Aneignung und Ausbildung der Wissenschaft vom Wahren . 166
1. Erwerbung derselben:
α. Forschung,
β. Unterricht;
2. Entwickelung der angeeigneten Wahrheit: 171
α. intellectus,
β. scientia,
γ. sapientia;
3. Höchster Abschluß des zeitlichen Erkenntnißstrebens in der heiligen Wissenschaft 175

Zweiter Theil: Realphilosophie.

I. Ontologie.

a. Vom Sein und Wesen der Dinge 177
1. Sein,
2. Wesen,
3. Substanz:

Seite

α. die zusammengesetzten Substanzen,

β. die einfachen Substanzen,

γ. die absolute Substanz.

b. Einheit und Vielheit der Dinge 181

1. Von der Einheit der Dinge:

α. die individuelle Einheit (das Ganze und die Theile),

β. die collective Einheit (genus et species),

γ. das absolut Eine.

2. Von der Vielheit der Dinge: 185

α. die numerische Vielheit,

β. die specifische Diversität,

γ. die absolute Allheit.

3. Von der Reihenordnung der Dinge 195

c. Von dem Wesentlichen und Zufälligen an den Dingen 198

1. Gott als absolute Wesentlichkeit.

2. Vom Wesentlichen und Zufälligen an den einfachen Substanzen: Essenz und Esse.

3. Vom Wesentlichen und Zufälligen an den zusammengesetzten Substanzen mit Beziehung auf die Gegensätze von

α. Materie und Form,

β. Substanz und Accidenz,

γ. Subject und Accidenz.

II. Ätiologie.

a. Von den Elementen, Erscheinungen und Vorgängen in der irdischen Weltsphäre 201

1. Die Elemente der irdischen Dinge 202

2. Die Erscheinungen und Bildungen im Bereiche der sublunarischen Welt 206

α. Die Elementarerscheinungen,

β. die zusammengesetzten anorganischen Körper,

γ. die beseelten Organismen.

3. Die das Wesen der Dinge betreffenden Vorgänge in der irdischen Weltsphäre 222

Seite

α. Generation, Corruption und Alteration der Körper im Allgemeinen,

β. Ernährung, Wachsthum und Abnahme der organischen Wesen.

b. Principien und Ursachen der Erscheinungen und Vorgänge im Bereiche der irdischen Natur 233

1. Nächste Ursachen, die in den irdischen Dingen selber enthalten sind:

α. causa materialis der irdischen Dinge,

β. causae formales der irdischen Dinge,

γ. die Potenzen der irdischen Dinge:

αα. Leidensfähigkeit der irdischen Dinge,

ββ. Wirkungsfähigkeit der irdischen Dinge,

γγ. Wechselwirkung der irdischen Dinge.

2. Entfernte Ursachen 235

α. Siderische Einflüsse:

αα. Einflüsse der siderischen Bewegungen,

ββ. Einflüsse der siderischen Qualitäten,

γγ. die siderischen Urbilder der irdischen Dinge.

β. die causalen Einflüsse der reinen Geister, ... 248

γ. Verhältniß dieser beiden Arten von Ursachen zu einander . . 249

3. Die höchste Ursache oder causa prima 253

α. Gott als erster Beweger,

β. Gott als Schöpfer, ... 255

γ. Gott als causa exemplaris 263

c. Von der Bewegung als wesentlicher Form alles Geschehens in Zeit und Welt 264

1. Begriff der Bewegung.

2. Maaß der Bewegung:

α. der Raum 265

β. die Zeit 273

γ. das Verhältniß der geschaffenen Dinge zu Raum und Zeit . . 274

3. Das Weltsystem der Bewegung 278

III. Teleologie.

a. Die Zweckursache 295

1. Begriff des Zweckes.

2. Realität der Zweckursache.

3. Verhältniß der Zweckursache zu den anderen Arten der Ursächlichkeit.

Seite

b. Die Zweckbeziehung 298

1. Subject der Zweckbeziehung.

2. Object der Zweckbeziehung.

3. Modus der Zweckbeziehung.

c. Die Zweckordnung 302

1. Realität der Zweckordnung.

2. Princip der Zweckordnung 306

3. Organisation der Zweckordnung: 312

α. der besondere Endzweck der sichtbaren Welt,

β. der immanente Zweck des Universums,

γ. Gott als letzter Zweck aller Dinge:

αα. Gottverähnlichung,

ββ. Anschauung Gottes,

γγ. Verherrlichung Gottes.

Dritter Theil: Das theologische System.

A. Von Gott und den Creaturen, den vernünftigen insbesondere.

I. Von Gott.

a. Gottes Sein 318

1. Die Existenz Gottes:

α. Gewißheit,

β. Beweisbarkeit,

γ. Begründung derselben.

2. Das Wesen Gottes 323

α. als absolute Wirklichkeit:

αα. Gott als das absolute Wesen,

ββ. Gott als das vollkommenste Wesen,

γγ. Gott als die wesenhafte Urgüte;

β. als das absolute Wirkende 332

αα. im absoluten Erkennen,

ββ. im absoluten Wollen,

γγ. im absoluten Können;

Seite

γ. als Inbegriff aller Seligkeit 349

3. Die Namen Gottes 350

b. Die inneren Wesensverhältnisse Gottes 353

1. Der immanente Proceß des göttlichen Lebens:

α. die Emanation des göttlichen Wortes,

β. der Hervorgang der göttlichen Liebe.

2. Die hiedurch begründeten Relationen im Wesen Gottes . . . 359

α. die Paternitas und Filiatio,

β. die Spiratio und Processio.

3. Die göttlichen Personen als Subjecte dieser Relationen . . . 360

α. Einheit und Unterschied der drei göttlichen Personen,

β. die Eigenthümlichkeiten der drei göttlichen Personen:

αα. die proprietates notionales 365

א. proprietates personales,

ב. proprietates personarum,

ג. actus notionales.

ββ. die nomina propria der göttlichen Personen . . . 367

א. der ersten Hypostase:
der Vater,
der Ungezeugte;

ב. der zweiten Hypostase:
der Sohn,
das Wort,
das Ebenbild des Vaters;

ג. der dritten Hypostase:
heiliger Geist,
Liebe,
Geschenk.

γγ. die wesentlichen Attribute der göttlichen Personen. . . 373

γ. die inneren Bedingungsverhältnisse des göttlichen Ternars und deren Reflex nach Außen 374

αα. der ordo naturae im göttlichen Ternar. Die missio aeterna 375

א. der Vater als Princip des Sohnes und des heiligen Geistes,

ב. der Ausgang des Sohnes vor dem Ausgang des heiligen Geistes,

ג. der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne.

Seite

ββ. die zeitliche Abordnung der ausgehenden Personen (missio temporalis) 376

א. die missio visibilis,

ב. die missio invisibilis,

ג. die Einwohnung des dreieinigen Gottes in der vernünftigen Creatur.

c. Gott im Verhältnisse zur Welt 379

1. Die Welt in Gott:

α. die göttlichen Ideen der Dinge,

β. Einheit und Vielheit derselben,

γ. Conception derselben im göttlichen Worte.

2. Der Hervorgang der Welt aus Gott: 380

α. das Schaffen als Wirken des dreieinigen Gottes,

β. der Glaubenssatz von der zeitlichen Weltschöpfung, . . . 384

γ. das Sechstagewerk 386

αα. opus creationis,

ββ. opus distinctionis. — Scheidung

א. von Licht und Finsterniß,

ב. oberen und unteren Wassern,

ג. Meer und Land.

γγ. opus ornatus:

א. Schmuck des Empyreums: die Engel,

ב. Schmuck des sichtbaren Himmels: die Sterne,

ג. Schmuck der irdischen Welt: die lebenden Wesen, der Mensch, das Paradies.

3. Gott in der Welt

α. als Princip des Bestehens der Dinge 392

β. als absolute Ursache alles Geschehens 394

αα. als höchste und letzte Ursache alles Geschehens,

ββ. als unmittelbare Ursache des Geschehens,

γγ. die außerordentliche Einwirkung Gottes auf die Welt: die Wunder.

γ. die göttliche Weltleitung 397

αα. Vorsehung,

ββ. Schicksal,

γγ. Vorbestimmung:

א. Prädestination,

ב. Reprobation,

ג. Unterschied des göttlichen Verhaltens in beiden.

Seite

II. Das unsichtbare Geisterreich.

a. Die unsichtbaren Geistwesen nach ihrem ursprünglichen gottgesetzten Sein und Wesen 402

1. Natur derselben.

2. Lebensthätigkeiten derselben 406

α. das Erkennen der reinen Geister:
αα. Objecte ihrer Erkenntniß,
ββ. Principien ihrer Erkenntniß,
γγ. specifischer Modus ihres Erkennens.

β. die Willensthätigkeiten der reinen Geister: 410
αα. ihr Wille,
ββ. die Wahlfreiheit desselben,
γγ. das natürliche Begehren desselben;

γ. das Sprechen der reinen Geister 413

3. Bestimmung der reinen Geister und die derselben entsprechende Organisation des Engelreiches. Die neun Himmelschöre . . . 415

b. Die Scheidung des Geisterreiches in Himmel und Hölle.

1. Die ursprüngliche Ausrüstung der gottgeschaffenen Engel . . . 421

2. Die freithätige Selbstvollendung der guten Engel zum seligen Sein 422

3. Die ewige Verwerfung der gefallenen Engel 423

α. die Schuld der gefallenen Engel,

β. das Schicksal derselben:
αα. ihr geistiger Zustand,
ββ. ihre Leiden,
γγ. ihr Strafort;

γ. das ihnen gebliebene Wirkungsvermögen.

c. Die Wirksamkeit der reinen Geister 426

1. Ihre wechselseitige Einwirkung aufeinander 427

α. die Wechselwirkung der guten Geister,

β. die Wechselwirkung der bösen Geister,

γ. die Wirkung der guten Geister auf die bösen Geister.

2. Die Macht der Engel über die Naturkräfte 429

3. Die Einwirkung der Engel auf die Menschen:

α. die Engel als Mittler der göttlichen Offenbarungen,

β. die Engel als Schützer der Menschen.

Seite

III. Der Menſch.

a. Das Weſen des Menſchen 432

1. Der Menſch als vernunftbegabtes Sinnenweſen.

α. das menſchliche Individuum.

αα. die conſtitutiven Theile des menſchlichen Individuums:

א. die menſchliche Seele 433

ααα. nach ihrem ſubſtanziellen Weſen:
Immaterialität,
Subſtanzialität,
Incorruptibilität derſelben;

βββ. nach ihrer ſpecifiſchen Qualität:
Intellectivität der menſchlichen Seele;

γγγ. nach ihrem Urſprunge: ihr unmittelbares Geſetztſein durch Gott.

ב. der menſchliche Leib 442

ג. das Verhältniß von Seele und Leib 444

ααα. die Seele als Weſensform des Leibes,

βββ. die Seele als Lebensprincip des Leibes,

γγγ. Verhältniß der intellectiven Seele zur ſenſitiven und vegetativen Seele.

ββ. das ſeeliſche Leben des menſchlichen Individuums . . . 448

א. die drei Sphären der ſeeliſchen Lebensthätigkeit:

ααα. das vegetative Leben des Menſchen,

βββ. das ſenſitive Leben des Menſchen,

γγγ. das intellective Leben des Menſchen.

ב. die Lebenskräfte des Menſchen:

ααα. ihre Vielheit,

βββ. ihre Diverſität,

γγγ. ihr Zuſammenhang unter ſich und mit dem Weſen der Seele.

ג. die Rangſtufen der ſeeliſchen Lebensbethätigung.

γγ. das ſpecifiſche Wirkungsvermögen des Menſchen . . . 450

א. der ſinnliche Trieb:

ααα. die vis concupiscibilis,

βββ. die vis irascibilis,

γγγ. das Verhältniß beider zu Vernunft und Wille.

ב. der vernünftige Wille:

ααα. die Natur des Willens,

βββ. das Ziel des Willens,

Seite

γγγ. das Verhältniß des Willens zu Vernunft und Sinnlichkeit.

ב. die Wahlfreiheit.

β. der Mensch als Gattungswesen 453

ααα. Individuum und Gattung,

βββ. der Geschlechtscharakter,

γγγ. Continuation der Gattung durch die geschlechtliche Zeugung.

γ. der Mensch als Socialwesen 458

ααα. Wesentlichkeit seines socialen Charakters,

βββ. Nothwendigkeit und Zweck der Gesellschaftsordnung; gerechte und ungerechte Herrschaft,

γγγ. Zweckmäßigkeit der Einherrschaft.

2. Der Mensch als Mikrokosmos 461

α. das Wesen des Menschen als Inbegriff aller kosmischen Potenzen,

β. der menschliche Organismus als verjüngte Nachbildung des Weltorganismus,

γ. die Organisation der menschlichen Gesellschaft als kunstgemäße Nachbildung der natürlichen Ordnung im mikrokosmischen Organismus des Einzelmenschen, und der göttlichen Ordnung im Makrokosmos:

ααα. das regimen humanum der menschlichen Gesellschaft,

βββ. das regimen divinum der menschlichen Gesellschaft,

γγγ. das Verhältniß beider Gewalten zu einander.

3. Der Mensch als Ebenbild Gottes 464

α. die allgemeine Bedeutung des göttlichen Ebenbildes,

β. der specifische Charakter des göttlichen Ebenbildes am Menschen,

γ. die verschiedenen Arten der Darstellung des göttlichen Ebenbildes durch den Menschen:

ααα. die allgemein menschliche Darstellung

א. mit Rücksicht auf das Urbild:

αααα. der Mensch als Ebenbild Gottes überhaupt,

ββββ. der Mensch als Ebenbild des nach Außen sich offenbarenden Gottes,

γγγγ. der Mensch als Ebenbild des nach Innen sich offenbarenden = dreieinigen Gottes.

ב. mit Rücksicht auf ein dreifaches gottgewirktes Sein des Menschen:

αααα. imago creationis,

ββββ. imago recreationis,

γγγγ. imago similitudinis.

Seite

ג. mit Rücksicht auf ein dreifaches Verhalten des Menschen:
aaa. die potenzielle Ebenbildlichkeit,
βββ. die actuelle Ebenbildlichkeit,
γγγ. die habituelle Ebenbildlichkeit.

ββ. das Ebenbild Gottes in seiner Darstellung durch den Mann,

γγ. das Ebenbild Gottes in seiner Darstellung durch den menschlichen Herrscher.

b. Die Bestimmung des Menschen 467

1. Die Zweckbeziehung der menschlichen Handlungen.
2. Die Nothwendigkeit eines letzten Zweckes aller menschlichen Handlungen.
3. Das höchste Gut als Endziel der menschlichen Strebethätigkeit.

α. Begriff des höchsten Gutes,

β. die Art seines Genusses,

γ. die Erreichbarkeit desselben.

c. Das sittliche Handeln und Wirken des Menschen:

1. Die sittliche Wirkungsfähigkeit des Menschen 470

α. das Willensvermögen:
αα. Thatsache des Willens,
ββ. Object des Willens,
γγ. Thätigkeit des Willens:
א. die Impulse des Willens,
ב. der specifische Modus der Willensthätigkeit,
ג. das Ziel derselben.

β. die Willensacte 473
αα. die wesentlichen Momente der menschlichen Handlung:
א. in der Richtung auf den Zweck: die intentio,
ב. in Beziehung auf das Mittel:
aaa. electio und consilium,
βββ. electio und consensus,
γγγ. electio und usus.
ג. die Selbstbestimmung des Menschen zur Verwirklichung des gesetzten Zweckes. Die actus imperati a voluntate.
ββ. die begleitenden Umstände der menschlichen Handlung . . 476
γγ. die sittliche Qualität der menschlichen Handlung . . . 477
א. die sittliche Werthbestimmung der Handlung im Allgemeinen:
aaa. die Erfordernisse zu einer sittlich guten Handlung von Seite
אא. des Objectes,
בב. des Zweckes,
גג. der Umstände.

Seite

βββ. die böse Handlung,
γγγ. die indifferenten Handlungen.
ב. die Bedingungen der Güte der inneren Willenshandlung,
ג. der Werth oder Unwerth der äußeren Willenshandlung an sich und in ihrem Verhältnisse zum inneren Willensacte.

γ. die Willenszustände 483
αα. die psychischen Affectionen des Willens:
א. die passiones concupiscibiles:
ααα. amor et odium,
βββ. desiderium et fuga,
γγγ. gaudium et tristitia.
ב. die passiones irascibiles:
ααα. spes et desperatio,
βββ. audacia et timor,
γγγ. ira.
ג. der Einfluß dieser Seelenstimmungen auf das selbstthätige Handeln und Wirken des Menschen.
ββ. die sittlichen Dispositionen des Willens:
א. die im Wesen des Menschen gelegenen causae disponentes 502
ααα. die natürliche Befähigung zum Guten,
βββ. die erbsündliche Disposition zum Bösen.
ב. die selbstthätig erzeugten Dispositionen 506
ג. die von Außen bewirkten Dispositionen 509
ααα. Gnade:
אא. Nothwendigkeit,
בב. Wesen,
גג. Wirkungen derselben;
βββ. satanische Einwirkung.
γγ. die sittlichen Zustände des Menschen:
א. die Tugend als habitus des sittlich guten Willens . . 515
ααα. Begriff und Wesen der Tugend,
βββ. die Mannigfaltigkeit der Tugenden:
virtutes intellectuales,
virtutes morales,
virtutes theologicae;
γγγ. der Erwerb der Tugend: 524
die Gnadengaben,
die Seligkeiten,
die Früchte des Geistes.
ב. der habitus des sündhaften Willens:
ααα. der Charakter des sündhaften Zustandes . . . 530

Seite

אא. nach seinen besonderen innerlichen Ursachen:
Unwissenheit,
Schwäche,
Bosheit;
בב. die allgemeine innerliche Ursache:
die Selbstsucht
גג. in Hinsicht auf die höchste und letzte Ursache alles Seins und Geschehens: Gottverlassenheit.

βββ. die Entwickelung der sündhaften Zustände . . 534
אא. die Begierlichkeit als Wurzel der Sünde,
בב. der Hochmuth als Anfang der Sünde,
גג. die Verastung des Bösen in den sieben Hauptsünden.

γγγ. Die Wirkungen der Sünde 535
אא. die natürlichen Folgen,
בב. die macula animae,
גג. der reatus poenae. Unterschied zwischen der Todsünde und läßlichen Sünde.

2. Die Normen des sittlichen Handelns und Wirkens.

α. Begriff des Gesetzes 540

β. die absolute Norm alles Geschehens:
die lex aeterna 542

γ. die besonderen Arten der sittlichen Normen:

αα. lex naturalis,

ββ. lex humana, ... 543

γγ. lex divina 545

א. das Gesetz des alten Bundes:
ααα. das Moralgesetz des alten Bundes, ... 548
βββ. das Ceremonialgesetz des alten Bundes, . . . 551
γγγ. das Judicialgesetz des alten Bundes . . . 567

ב. das Gesetz des neuen Bundes: 569
ααα. die lex nova als lex gratiae,
βββ. die lex nova als lex libertatis,
γγγ. die actus legis novae:
אא. die actus interni,
בב. die opera exteriora:
Sacramente,
Pflichten,
Räthe.

Seite

3. Die Thätigkeiten des sittlichen Lebens

α. in unmittelbarer Beziehung auf den letzten Zweck:

αα. der Glaube, ... 572

ββ. die Hoffnung, ... 579

γγ. die Charitas: 581

א. die christliche Gottesliebe,

ב. die christliche Nächstenliebe.

β. in Beziehung auf das, was dem letzten Zwecke dient:

αα. die sittliche Klugheit, ... 590

ββ. die sittliche Gerechtigkeit; 592

א. die gesetzlich bestimmbaren und erfüllbaren Forderungen der sittlichen Gerechtigkeit: 593

ααα. justitia distributiva,

βββ. justitia commutativa;

ב. die durch keine Leistung zu erschöpfenden Forderungen der sittlichen Gerechtigkeit: 597

ααα. die Gottesverehrung,

βββ. die Pietät,

γγγ. die Ehrerbietung:

אא. Achtungsbezeugung,

בב. Gehorsam.

ג. die über der gesetzlichen Schuldigkeit stehenden Forderungen der sittlichen Gerechtigkeit: 604

ααα. die unerläßliche moralische Schuldigkeit:

אא. Wahrhaftigkeit,

בב. Dankbarkeit,

גג. gerechte Strenge gegen Übelwollende;

βββ. das moralisch Ziemliche im Verhalten zu Anderen:

אא. Freundlichkeit,

בב. Freigebigkeit,

גג. Billigkeit.

γγ. der sittliche Starkmuth 605

א. nach seiner aggressiven Seite:

ααα. magnanimitas,

βββ. magnificentia;

ב. als Muth des Tragens:

ααα. Geduld,

βββ. Beharrlichkeit;

ג. das Martyrium.

δδ. die sittliche Maaßhaltung: 606

א. die partes integrales der Maaßhaltung:

Seite

αααα. Geschämigkeit,
βββ. Ehrbarkeit;
ב. die partes subjectivae der Maaßhaltung: . . . 608
ααα. Mäßigkeit und Nüchternheit. Das Fasten,
βββ. Keuschheit und Züchtigkeit. Die Virginität.
ג. die partes potentiales der Maaßhaltung: . . . 609
ααα. Continenz,
βββ. Milde und Sanftmuth,
γγγ. Selbstbescheidung (modestia):
אא. Demuth,
בב. Betriebsamkeit,
גג. Wohlgezogenheit und Decenz.

γ. mit Rücksicht auf die besonderen Gnadengaben, Lebensweisen, Stände und Ämter: 610
αα. die besonderen Gnadengaben: 611
א. die Gabe der Weissagung,
ב. die Gabe der Sprachen,
ג. die Wundergabe;
ββ. die Hauptunterschiede der Lebensarten: 615
א. actives Leben,
ב. contemplatives Leben,
ג. ihr wechselseitiges Verhältniß zu einander;
γγ. die besonderen Stände und Ämter: 617
א. die weltlichen und kirchlichen Stände,
ב. die Stände der Knechte und Freien oder Vollkommenen,
ג. die Stände der Vollkommenheit im weltlichen und kirchlichen Leben:
ααα. das Königthum,
βββ. das bischöfliche Amt,
γγγ. das Ordensleben an sich und in seinem Verhältniß zu den activen Ständen und Ämtern der Kirche.

B. Von den Mysterien des christlichen Heiles.

I. Vom Gottmenschen als Bringer des Heiles.

a. Zweck der Incarnation 619
b. Modus der Incarnation 622
1. Allgemeine Bestimmungen hierüber.
2. Specielle Bestimmungen mit Rücksicht auf die beiden Factoren der gottmenschlichen Union:

Seite

α. die göttliche Natur in Christo, ... 625

β. die menschliche Natur in Christo: 627

αα. ihre Concretheit, Wahrhaftigkeit und Integrität,

ββ. die näheren Modalitäten ihrer Annahme durch den Logos,

γγ. die zufolge dieser Annahme ihr eignende Ausrüstung und Begabung:

א. die ihr eigenthümlichen Gnaden: 629

αααα. gratia unionis,

ββββ. gratia personalis,

γγγγ. gratia capitis;

ב. die aus diesen Gnaden resultirenden Vorzüge der Einsicht und Wirkungsfähigkeit: 635

αααα. die Wissenschaft Christi:

אא. scientia beata,

בב. scientia infusa,

גג. scientia acquisita;

ββββ. das Wirkungsvermögen der Seele Christi

אא. an sich,

בב. in seiner Steigerung durch die Gnade,

גג. als Instrument des Logos.

ג. die zeitliche Passibilität des Leibes und der Seele Christi. 640

γ. die der Beschaffenheit beider Naturen entsprechende Einigungsart derselben in Hinsicht auf beider

αα. Sein,

ββ. Wollen,

γγ. Wirken 641

3. Die aus der hypostatischen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo resultirenden Prädicate der Person Christi . 644

α. für sich, in Hinsicht

αα. auf die hypostatische Einheit der Naturen,

ββ. auf das, was er zufolge dieser Einheit ist,

γγ. was zufolge der Einigung Gott und Mensch in ihm geworden sind;

β. im Verhältniß zu seinem göttlichen Vater

αα. als Unterthan,

ββ. als prädestinirter Sohn Gottes;

γ. im Verhältniß zu den übrigen Menschen:
Anbetungswürdigkeit Christi.

c. Die successive Entfaltung der durch die Incarnation vermittelten Offenbarungs- und Heilthätigkeit des Sohnes Gottes 650

Seite

1. Geſchichtliche Folge der Momente im Leben, Thun und Wirken der Perſon Chriſti.

α. Einführung Chriſti in die Welt und in ſeinen Meſſianiſchen Beruf.

αα. Eintritt in die Welt: 650

א. Chriſtus von der Jungfrau empfangen;

ααα. Maria als Empfängerin des Sohnes Gottes,

βββ. der heilige Geiſt als actives Princip der Empfängniß,

γγγ. Modalitäten der Empfängniß;

ב. Geburt Chriſti;

ג. das Offenbarwerden ſeines Eintrittes in die Welt.

ββ. Beſchneidung und Taufe Chriſti; 658

γγ. Wandel und Verſuchung Chriſti 660

β. Chriſtus in der Ausübung ſeines Meſſianiſchen Berufes: . . 662

αα. Chriſtus als Lehrer,

ββ. Chriſtus als Wunderthäter,

γγ. Beſiegelung, Abſchluß und Erfüllung ſeines Meſſianiſchen Berufes durch ſeine Hingabe in den Tod:

א. Chriſti Leiden,

ב. Chriſti Tod,

ג. Chriſti Höllenfahrt.

γ. Verherrlichung Chriſti: 668

αα. Auferſtehung,

ββ. Himmelfahrt und Thronen zur Rechten des Vaters,

γγ. dereinſtige Wiederkunft Chriſti.

2. Die in Folge dieſer Momente ſucceſſiv hervortretende göttliche Machtbethätigung Chriſti: 672

α. als Lehrer und Wunderthäter,

β. als Erlöſer und Verſöhner,

γ. die Manifeſtation der göttlichen Macht Chriſti in ſeiner dem Leiden nachfolgenden Verherrlichung.

3. Der Heilserwerb Chriſti: 673

α. Subjecte des Erwerbes:

αα. Chriſtus ſelber,

ββ. das menſchliche Geſchlecht;

β. Modi des Erwerbes:

αα. von Seite der Gottheit Chriſti: modus efficientiae,

ββ. von Seite des menſchlichen Willens Chriſti: modus meriti,

γγ. in Hinſicht auf den leidenden Körper Chriſti:

א. modus satisfactionis,

Seite

ב. modus redemtionis,
ג. modus sacerdotii.

γ. Früchte des Erwerbes: 674
αα. Wirkungen des Leidens Christi:
א. Befreiung
αααα. von der Sünde,
βββ. von der Macht des Teufels,
γγγ. von der Strafe;
ב. Wiederversöhnung mit Gott,
ג. Wiedereröffnung des Himmels.
ββ. Wirkungen des Todes Christi:
Befreiung vom Tode des Leibes und der Seele;
γγ. Wirkungen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi:
א. die Auferstehung der Leiber,
ב. die geistige Auferstehung und Himmelfahrt,
ג. die Bereitung des Weges zum Himmel.

II. Von den Sacramenten als verordneten Mitteln des Heiles.

a. Begriff und Wesen des Sacramentes 676
b. Zweck und Wirksamkeit der Sacramente 682
c. Zahl und Rangordnung der Sacramente in Hinsicht auf
1. Zweck,
2. Nothwendigkeit,
3. Dignität der einzelnen Sacramente 691

III. Von den Dienern des Heiles.

a. Die kirchliche Hierarchia Ordinis: 699
1. Das allgemeine Priesterthum,
2. das besondere Priesterthum:
α. die niederen Weihegrade,
β. die höheren Weihegrade,
γ. der bischöfliche Weihegrad.
3. Die hierarchische Ordnung des sacramentalen Heilsdienstes.
b. Die kirchliche Hierarchia Jurisdictionis: 702
1. Priester,

Seite

2. Bischöfe,

3. Papst.

c. Schlüsselgewalt und Indulgenzen: 703

1. clavis ordinis,

2. clavis jurisdictionis,

3. Indulgenzen.

C. Von der jenseitigen Vollendung der Dinge durch Gott.

a. Der Zwischenzustand der abgeschiedenen Seelen: 706

1. Ort,

2. Loos,

3. Verhalten derselben.

b. Die Auferstehung zum Gericht: 709

1. Weltende,

2. Auferstehung,

3. das allgemeine Gericht.

c. Die letzte Vollendung der Dinge: 718

1. letzte Vollendung der Natur,

2. die himmlische Seligkeit,

3. die ewige Verdammniß.

Die Lehre

des

heiligen Thomas.

Die Lehre des heiligen Thomas war bereits im vorigen Theile soweit Gegenstand der Erörterung, als sie Product und Resultat eines Entwickelungsprocesses im Geiste ihres Urhebers — und noch weit mehr, soweit sie abschließendes Ergebniß einer geschichtlichen Entwickelung ist, deren Anfänge bis auf Augustinus und noch weiter zurückgreifen. Nachdem nun die geschichtlichen Bedingungen und Einflüsse, unter deren Obmacht sich Thomas' System gestaltet, so wie die verschiedenartigen Elemente aufgewiesen worden sind, welche in ihm zu einem Ganzen verschmolzen: soll weiters dieses Ganze selber, wie es als fertiges Product sich darstellt, vorgeführt und nach seinem inneren Zusammenhange entwickelt werden.

Die Lehre des heiligen Thomas zweckt auf Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge ab, so weit diese im irdischen Zeitleben dem geistigen Blicke des Menschen erreichbar sind. In diesem Sinne faßt sie alles weltliche Erkennen und Wissen als Vorstufe der Wissenschaft vom Heiligen auf, zu welcher alle anderen Wissenschaften in einem ausschließlich dienenden Verhältnisse stehen, und in ihren Rangverhältnissen nach dem geringeren oder weiteren Abstande ihrer specifischen Objecte vom Erkenntnißobjecte der heiligen Wissenschaft sich ordnen. Soweit an ihren Objecten und mittelst derselben das Object der heiligen Wissenschaft kennbar wird, sind sie derselben nicht bloß untergeordnet, sondern auch eingeordnet; sie sind gewissermaaßen die Propyläen und Vorhallen des Tempels der Weisheit, in dessen innerem Heiligthum die Geheimnisse göttlicher Wissenschaft hinterlegt sind.

Das menschliche Erkennen beginnt beim Untersten und Niedersten, beim Sinnlichen, und erhebt sich stufenweise bis zum Höchsten,

zum Überweltlichen und Göttlichen; es langt aber in dieſer ſucceſſiven Erhebung allmälig in Regionen an, für deren geiſtige Durchdringung der Verſtand, vom klaren ſinnlichen Augenſchein verlaſſen, auch mit den aus der irdiſchen Welterfahrung abgezogenen Denkſchlüſſen nicht mehr ausreicht, und Offenbarung und Erleuchtung von Oben zu weiteren Aufſchlüſſen und Einſichten verhelfen müſſen, welche indeß für alle Zeit auch bei den erleuchtetſten Männern eine höchſt unvollkommene bildliche Vorausnahme deſſen bleiben, was dem Menſchen einſt in der jenſeitigen ewigen Anſchauung Gottes offenbar werden ſoll.

Man hat alſo in höchſter und allgemeinſter Hinſicht ein doppeltes Erkenntnißobject des Zeitmenſchen zu unterſcheiden, ein aus dieſſeitiger Anſchauung unmittelbar oder mittelbar vollkommen und mit vernünftiger Gewißheit Erkennbares, und ein anderes erſt in jenſeitiger Anſchauung vollkommen nach dem Maaße menſchlicher Faſſungskraft zu erkennendes. Das erſtere gehört ſpecifiſch der Philoſophie und den ihr untergeordneten Wiſſenſchaften, letzteres ſpecifiſch der Theologie an. Dem Unterſchiede der dieſen beiden Erkenntnißgebieten ſpecifiſch angehörigen Erkenntnißobjecte entſpricht auch ein Unterſchied im Verhalten des denkenden Verſtandes zu ihnen, über welchen, ſo wie überhaupt über Natur, Geſetze und Ziele der Denkthätigkeit eine vorläufige Orientirung zu geben iſt, ehe auf den Lehrinhalt beider Erkenntnißgebiete ſelber eingegangen wird. Dieſe Orientirung gibt aber bereits auch die wichtigſten und belangreichſten Aufſchlüſſe über Geiſt und Richtung der Thomiſtiſchen Doctrin, ja ſie bildet einen integrirenden Theil derſelben, welcher den Schlüſſel zum Verſtändniß alles Folgenden bietet. Wir laſſen daher unſerer Darſtellung der Thomiſtiſchen Doctrin eine Noetik des heiligen Thomas vorausgehen, in welche Alles einbezogen werden ſoll, was aus Thomas' Äußerungen auf die formelle Seite des menſchlichen Erkennens und Wiſſens Bezug hat. Der Noetik hat in ſachgemäßer Ordnung ſeine philoſophiſche Welt- und Gotteslehre zu folgen, über welcher ſich ſchließlich ſeine theologiſche Doctrin aufbaut.

Erſter Theil.

Die Noetik des heiligen Thomas.

I. Denklehre.

a. Das Denken.

Der Menſch unterſcheidet ſich von allen übrigen Sinnenweſen durch ſeine Denkfähigkeit (ratio); er iſt weſentlich das ens rationale. Das höchſte Ziel des Denkens iſt das Wiſſen (scire), das Denken ſomit ein Hinſtreben (intendere) zum Wiſſen, jedes Product dieſes Strebens eine intentio (Gedanke). Die intentio der menſchlichen Denkthätigkeit iſt einer mannigfachen Steigerung fähig; hauptſächlich aber werden zweierlei Grade der intentiones unterſchieden, die intentiones primae und intentiones secundae, deren Unterſchied eine abſolute und eine relative Bedeutung hat. Abſolut genommen bedeutet die intentio prima die unmittelbaren Vorſtellungen und Begriffe der concreten, wirklichen Dinge, wie ſie ſich in der Erfahrung darbieten, z. B. Löwe, Menſch [1]); die intentio secunda aber den aus der concreten Vorſtellung abſtrahirten Allgemeinbegriff, z. B.

[1]) Nomina primae intentionis sunt, quae rebus sunt imposita absolute mediante conceptione, qua fertur intellectus super ipsam rem in se, ut homo vel lapis. Opusc. 42. De natur. gen., cap. 12.

Thier, Menſchheit [1]). Dieſe Abſtractionen können nun fortgeſetzt werden, bis die ratio bei einem letzten und höchſten Begriffe anlangt, von welchem ſich nichts mehr abſtrahiren läßt; und in Abſicht auf dieſe verſchiedenen Grade der Verallgemeinerung verhält ſich jeder vorausgehende engere und niedere Begriff zu dem aus ihm abgezogenen höheren und weiteren als eine intentio prima. Dieß iſt die Unterſcheidung beider Arten der intentiones in relativem Sinne. Die intentio drückt weſentlich das Gedankenmäßige, Denkbare am wirklichen Dinge (ratio entis) aus; dieſes Denkbare iſt aber nicht die unmittelbare Eigenheit des Dinges ſelber, ſondern etwas in Beziehung hierauf durch die ratio Ermitteltes und ausſchließlich in dieſer Vorhandenes, ein ens rationis. Das ens rationis iſt eben das, was das wirkliche Ding ſelbſt nicht iſt [2]); es iſt das Andere von dem, was die Wirklichkeit des Dinges iſt. Im engeren Sinne [3]) beſchränkt ſich der Begriff des ens rationis auf die intentiones secundae [4]), und bedeutet ſomit die formalen Bedingungen, unter welchen das Wirkliche denkbar iſt; die intentiones secundae ſind, als Thätigkeiten der ratio betrachtet, nichts anderes als die Functionen der Logik.

Die entia rationis ſind ihrem Begriffe zufolge keine ſächlichen Wirklichkeiten, andererſeits aber doch kein leeres Nichts; ihr Sein iſt eine Verneinung der ſächlichen Wirklichkeit, und kann im Unterſchiede von dieſer bloß in Beziehungen, die nur ein formelles, gedachtes Sein haben, beſtehen. Demgemäß wird gelehrt, daß die

---

[1]) Nomina secundae intentionis sunt illa, quae imponuntur rebus non secundum quod in se sunt, sed secundum quod subsunt intentioni, quam intellectus facit de eis, ut cum dicitur, homo est species, animal est genus. Ibidem.

[2]) Ens rationis est, quod cum non sit in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. 1, 2 qu. 8, art. 1.

[3]) D. h. mit Rückſicht auf den Unterſchied der ratio vom intellectus. Denn im weiteren Sinne fällt die Bildung der intentiones und entia rationis auch dem Intellecte zu. Intentio, ſagt Thomas, est terminus intelligibilis operationis. — Ens rationis efficitur quando intellectus nititur apprehendere quod non est et ideo fingit illud, ac si ens esset. Opusc. 42, c. 1.

[4]) Ens rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium. 4 Metaph., lect. 4.

entia rationis allzeit eine „Verneinung“ oder ein „Verhältniß“ ausdrücken [1]), — beides mit wesentlicher Beziehung auf die letzten und höchsten denknothwendigen Gegensätze von Sein und Nichtsein, Einem und Vielem [2]). Die entia rationis drücken wesentlich eine Verneinung aus, insofern das Sein als bloßes Sein, von welchem jedes andere Prädicat und jede concrete Bestimmung der entia realia abgetrennt ist, jede Theilung von sich ausschließt, und mithin durch seine Einfachheit die Vielheit negirt [3]). Die Verneinung kann aber wieder einen dreifachen Inhalt haben; sie kann ein non ens (z. B. Chimäre), eine privatio (z. B. Blindheit = carentia visus) oder eine negatio im eigentlichen Sinne besagen; letzteres, insofern den Abstractionen der ratio, z. B. den Begriffen genus, species als bloß gedachten Dingen das Sein in der Wirklichkeit abgesprochen wird. Und dieß Letztere ist mit der Bezeichnung des ens rationis als einer Verneinung eigentlich gemeint. Die andere Bedeutung des ens rationis, vermöge welcher dasselbe eine relatio ausdrückt, fällt mit der Bedeutung der intentiones secundae in Eins zusammen; die relatio besteht darin, daß die ratio ein Gedankending zu einem anderen in's Verhältniß setzt, z. B. durch Beziehung der species auf das genus. Schließt die negatio wesentlich die indivisio in sich, so involvirt im Gegentheile die relatio eine divisio, zufolge des denknothwendigen Unterschiedes dessen, **was** und **worauf** bezogen wird. Denn die relatio geht ad aliquid, d. i. ad aliud quid [4]); und nur in Hinsicht auf ein Mehreres, dessen Wechselbezüge gedacht werden, ist überhaupt ein Denken (ratiocinari) möglich. Diese Fähigkeit des Beziehens ist in ihrem innersten Grunde auf

---

[1]) Id quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio vel relatio. De veritate, qu. 21, art. 1.

[2]) Thomas deducirt diese Gegensätze in 1 qu. 11, art. 2, ad 4m: Primo cadit in intellectu ens, secundo, quod hoc ens non est illud ens et sic secundo apprehendimus divisionem, tertio unum, quarto multitudinem.

[3]) Negatio, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen „unum“; nihil enim est aliud unum, quam ens indivisum. De veritate, qu. 1, art. 1.

[4]) Dicitur aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. De veritate, qu. 1, art. 1.

die Wesenseigenheit der anima rationalis, d. i. auf ihren intellectiven Charakter gestützt, vermöge dessen ihr im gewissen Sinne ein omnia esse zukommt; dieser muß in allen ihren wesentlichen Thätigkeiten hervortreten als ein Sich-beziehen ad omnia, wovon das Beziehen als solches der reinen Denkthätigkeit als solcher, mithin der ratio in ihrem Unterschiede vom Intellecte zufällt.

Die reine Denkthätigkeit als solche ist einem höchsten Gesetze unterstellt, welches unmittelbar aus der Natur des Denkens selber fließt, und kein anderes sein kann, als das Gesetz der Widerspruchlosigkeit. Denn diese ist die absolute Bedingung der Denkbarkeit oder rationellen Möglichkeit des Gedachten. Thomas drückt dieses höchste Denkprincip in verschiedenen Formeln aus, welche dem Sinne nach dasselbe besagen, in ihrer Fassung aber die doppelte Bedeutung der intentio als Thätigkeit und Product des Denkens (Denken und Gedanke) reflectiren: Impossibile est simul affirmare et negare [1]). Impossibile est, quod idem simul sit et non sit (in eodem cira idem). Impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem [2]). Alle übrigen principia communia und per se nota sind auf dieses höchste Princip zurückzuführen; es ist in ihnen wesentlich enthalten und erscheint in ihnen nur specialisirt durch seine Anwendung auf bestimmte genera und modos des Seienden. Solche Principien sind z. B.: das Ganze ist größer als jeder seiner Theile; Gleiches vom Gleichen abgezogen gibt gleiche Reste; worin zwei Dinge einem dritten gleich oder ähnlich sind, müssen sie unter einander gleich oder ähnlich sein u. s. w. [3]). Derlei pro-

---

[1]) 1, 2 qu. 94, art. 2; — 2, 2 qu. 1, art. 7.

[2]) Meta. IV, lect. 6. — Diese andere Ausdrucksweise desselben Principes wird so erklärt: Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecunque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis. Et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in 4 Meta. — 1, 2 qu. 94, art. 2.

[3]) Diese Principien beziehen sich zunächst auf die Zahlen- und Größenlehre. Thomas bemerkt hierüber Meta. IV, lect. 5. zu der von Aristoteles angeregten Frage de vocatis in mathematica dignitatibus: Appropriat autem ista principia magis mathematicis scientiis, quia certiores demonstrationes habent, et manifestius istis principiis per se notis utuntur, omnes suas demonstrationes ad haec principia resolventes. — Primum

positiones primae sind nun wol die nothwendigen ersten Voraussetzungen und Bedingungen alles Begreifens und Wissens (primae demonstrationum principia), und heißen deßhalb auch dignitates [jenes oberste Gesetz dignitas dignitatum] [1]); aber sie sind keine constitutiven, sondern nur regulative Principien, aus welchen allein sich keine reale Erkenntniß ableiten läßt. Jede reale Erkenntniß hat vielmehr ihre eigenen constitutiven Principien, die in dem Bereiche des Wirklichen aufzusuchen sind [2]); in der Ableitung ihres Inhaltes aus diesen principiis propriis wird auf jene höchsten regulativen Formalprincipien virtuell Bedacht genommen [3]), weil ohne dieß keine richtige, d. h. widerspruchlose Erkenntniß zu Stande kommen würde. Das Wissen um die dignitates ist nicht selbst schon eine Wissenschaft; denn erstlich sind sie unbeweisbar, und weiters theilt der Wissenschaftliche das Wissen um sie mit allen anderen Menschen, die überhaupt denkfähig sind [4]), daher sie eben communia principia genannt werden [5]). Die Menschen bringen sich dieselben auf dem

---

principium commune: de quolibet dicitur esse vel non esse, est commune in omni ente; sed istud principium: Omne totum est majus sua parte, solum convenit enti corporeo, et non substantiis separatis, quae nec totum habent, nec partem; et sic se habet in multis aliis. Opusc. 48, tract. de demonstr.

[1]) Meta. IV, lect. 6.

[2]) Demonstratio procedit ex propriis, quia non ex extraneis, nec communibus. Opusc. 48, in tractatu de demonstratione.

[3]) Dicta principia (communia) non intrant actu demonstrationes, quae fiunt in scientiis, sed virtute. Quando enim dico quamcumque propositionem, primum intrat in eam virtute. Cum enim dico: Petrus currit, certum est, vel quia homo est, vel non est. Ergo hoc principium: De quolibet dicitur esse vel non esse, virtute est in qualibet praemissarum demonstrationis, et sic est de aliis principiis minus communibus respectu demonstrationum, in quibus sunt virtute. Ibidem.

[4]) Quaedam animi conceptiones sunt communes omnibus, sicut ista: Si ab aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur, sunt aequalia. Alia vero animi conceptio est communis solum doctis, quae derivatur a primis animi conceptionibus, quae sunt in omnibus hominibus communes; et hujusmodi est: Incorporalia non esse in loco, quae non approbantur a vulgo, sed solum a sapientibus. Super Boëthium de hebdomad.

[5]) Communis conceptio est enunciatio, quam quisque probat auditam i. e. quam quilibet approbat statim ut eam audit. Ibidem.

Wege der täglichen Erfahrung zum Bewußtſein; ſie abſtrahiren ſich die Kenntniß derſelben aus dem unwillkürlichen Verhalten ihres Denkens zu dem in der Sinnenwelt ihnen gebotenen Denkſtoffe [1]) Der Grund ihrer unmittelbaren Evidenz liegt darin, daß im Subjecte, d. i. in demjenigen, von welchem etwas ausgeſagt wird, die Ausſage oder das Prädicat ſelbſt ſchon unmittelbar enthalten liegt [2]); z. B. von dem Unmöglichen verſteht es ſich von ſelber, daß es nicht möglich ſei [3]). Die Wiſſenſchaft muß auf ſolche letzte und höchſte unmittelbar einleuchtende Sätze zurückkommen, weil ſie ſich ſonſt bei ihren Fragen nach den Gründen ihrer Sätze und Wahrheiten in einen processus in infinitum verlieren, d. h. ſich ſelbſt aufheben würde [4]).

Der nach jenen höchſten, unmittelbar in der Natur des Denkens gelegenen Geſetzen vor ſich gehende Denkproceß iſt die ratiocinatio, deren Verlauf die Logik zum ſpecifiſchen Objecte ihrer Betrachtung macht; die Logik iſt das ratiocinium rationis de actu suo [5]), das durch Reflexion auf ſich gewonnene Selbſtbewußtſein der Denkkraft, analog dem aus Reflexion auf ſich ſelbſt genommenen Selbſtbewußtſein des Intellectes [6]). Dieſes Selbſtbewußtſein der ratio kann in doppelter Weiſe zum Gegenſtande der Betrachtung gemacht werden; man kann einfach nur den Inhalt ſeiner Ausſagen über den denknothwendigen Verlauf des Denkproceſſes berückſichtigen — man kann aber auch auf die denknothwendigen Vorausſetzungen und Beziehungen des Denkproceſſes eingehen, um ihn in ſeinem inneren Zuſammenhange mit dem Geſammtinhalte der geiſtigen

---

[1]) Vulgarium hominum intellectus non transcendunt imaginationem, quae est solum corporalium rerum; et ideo ea, quae sunt propria corporum, puta esse in loco circumscriptive, intellectus sapientum statim removet a rebus incorporeis, quod vulgus facere non potest. Ibidem.

[2]) Quia praedicatum est de ratione subjecti, et ideo statim nominato subjecto et intellecto, quid sit, statim manifestum est, praedicatum ei inesse. Ibidem.

[3]) Vgl. Hermen. I, lect. 15.

[4]) Sup. Boëth. de hebdom.

[5]) Analyt. poster. I, lect. 1.

[6]) Hoc est enim proprium intellectivae partis, ut in se ipsa reflectatur. Nam intellectus intelligit se ipsum, et similiter ratio de actu suo ratiocinari potest. Ibidem.

Denkthätigkeit zu begreifen. Demnach ist auch die Logik in einem doppelten Sinne zu nehmen; man hat zu unterscheiden zwischen der Logik als Schuldisciplin, und als Wissenschaft. Das wissenschaftliche Verständniß der Logik ist mit der wissenschaftlichen Ausbildung im Allgemeinen, mit der philosophischen Bildung insbesondere, auf's Engste verwachsen [1]); es ist daher von einer vorausgehenden gedankenmäßigen Auffassung und Ergründung der Dinge abhängig, deren Erkenntniß durch die logische Thätigkeit zum wissenschaftlichen Bewußtsein erhoben werden soll. Hieraus folgt aber noch nicht, daß ein methodisches Vorgehen im Denken und eine Kenntniß der dabei zu beobachtenden Regeln und Normen nicht auch solchen eingeübt werden könne, welche zu einem wissenschaftlichen Verständnisse der Logik noch nicht reif sind; vielmehr ist eine solche vorausgehende Einübung die wesentliche Vorbedingung eines glücklichen und erfolgreichen Fortschreitens in allen übrigen Zweigen des menschlichen Wissens [2]). Denn bevor man an eine wissenschaftliche Forschung geht, muß man die Methode, nach welcher ein Object der wissenschaftlichen Erkenntniß zu behandeln ist, bereits kennen [3]). Darum hat auch die Logik als Vorbereitungsdisciplin sachgemäß ihre Stellung vor allen anderen Fächern der Lehre und Wissenschaft. Da aber der Inhalt dieser auf das wissenschaftliche Forschen und Erkennen vorbereitenden Disciplin selber wieder Gegenstand eines Erkennens und Wissens ist, so wird mit Recht auch die Logik, als reine Denklehre ohne anderweitige Deduction und Begründung ihres rein formalen Inhaltes, eine Wissenschaft genannt [4]), deren Inhalt mit Rücksicht auf ihr specifisches Object und auf ihren specifischen Zweck bestimmt wird [5]). Ihr specifisches Object sind die

---

[1]) Impossibile est logicam scire, nisi fuerit sciens et expertus in aliis scientiis et specialiter in metaphysica. Opusc. 56. de universalibus.

[2]) Logica debet prius addisci omnibus aliis scientiis, ut ex ipsa tanquam ex praeexistente cognitione in aliis scientiis procedatur. Opusc. 56.

[3]) Oportet enim primo scire modum, scientiae, quam scientiam ipsam. Opusc. 70. Super Boëthium de Trinitate, qu. 6, art. 1.

[4]) Dialectica, secundum quod est docens, — instituens modum, quo procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas, hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia. Meta. IV, lect. 4.

[5]) Rationalis scientia et ad ratiocinandum inventa. Opusc. 39.

actus rationis als ſolche [1]); ihr ſpecifiſcher Zweck iſt die methodiſche Leitung derſelben [2]). Durch dieſen ſpecifiſchen Zweck iſt aber auch ſchon wieder das dienſtliche Verhältniß der Logik zu allen anderen Lehrdisciplinen ausgeſprochen [3]), innerhalb welcher die logica docens als logica utens zur Anwendung kommen ſoll. Überhaupt kann ſie durch ſich ſelbſt und abgeſehen von ihrem dienſtlichen Zwecke eine den übrigen Wiſſenſchaften gleichgeltende Bedeutung nicht erringen, da ſie nicht, wie dieſe, das Wahre und Wirkliche ſelber kennen lehrt [4]). Ihre höchſte Bedeutung ruht aber auch gar nicht in ihrer Eigenſchaft als theoretiſche Erkenntniß, ſondern vielmehr in dem praktiſchen Geſchicke ihrer Anwendung. Und von dieſer Seite betrachtet iſt ſie weſentlich eine Kunſt [5]), und zwar eine Kunſt,

---

[1]) Logica — — est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Anal. post. I, lect. 1.

[2]) Ut homo in ipso rationis actu ordinate, faciliter et sine errore procedat. Ibidem.

[3]) Non tam scientia, quam scientiae instrumentum. Opusc. 70, qu. 5, art. 1.

[4]) Inter omnia objecta scientiarum debilissimum et incertissimum est subjectum logicae: quia unumquodque, quantum habet de entitate, tantum habet de veritate et certitudine ut dicit Aristoteles 2 Metaph. Nunc autem secundae intentiones solum habent esse in anima et ab anima: ex quo sequitur, quod habent debilissimum esse et sic ad plenum sciri non possunt nisi per primas intentiones. Opusc. 56.

[5]) Als ſolche wurde die Logik, wie Thomas bemerkt, in früherer Zeit unter den ſieben freien Künſten des Trivium und Quadrivium aufgezählt. Dieſe wurden Künſte und zwar freie Künſte (artes liberales) genannt, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate rationis, ut constructionem, syllogismum, orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare, cursus siderum computare. Opusc. 70, qu. 5, art. 1. — Von den freien Künſten ſind die mechaniſchen Künſte zu unterſcheiden, quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. 1, 2 qu. 57, art. 3. Es ſteht aber noch in Frage, ob den freien Künſten die Benennung Kunſt im eigentlichſten Sinne gebühre: nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis. Ibidem. (Die ſieben mechaniſchen Künſte ſind nach Hugo von St. Victor, Eruditio didascalica, II, 22—28. Lanificium, armatura, navigatio, agricultura, venatio, medicina, scientia theatrica.)

die im Range über allen anderen Künſten ſteht; denn die Denkkunſt leitet die Vernunft ſelber, die Erzeugerin und Lenkerin aller anderen Künſte [1]). Sie iſt alſo die ars artium, gleichwie das oberſte Princip, auf welches die Denkkunſt ſich ſtützt, ungeachtet ſeines rein formalen Charakters, die dignitas dignitatum iſt. So wie ſie aber als Wiſſenſchaft von allen anderen Wiſſenſchaften durchgreifend verſchieden iſt, ſo auch als Kunſt von allen anderen Künſten [2]). Sie hat einen ihr eigenſt und ganz allein angehörigen Charakter; und dieſer beſteht darin, daß ſie die allgemeine Bedingung aller übrigen theoretiſchen und praktiſchen, wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Thätigkeiten, das Rationale als ſolche, zu ihrem ſelbſteigenen Zwecke hat. Darin liegt der Grund ihrer relativen Superiorität und Inferiorität, ihrer zugleich herrſchenden und dienenden Stellung.

Das ſpecifiſche Object der Logik ſind die intentiones secundae [3]), deren Inhalt das ens rationis [4]), d. i. das Sein als reines Gedankending nach allen Arten ſeiner Denkbarkeit iſt, als Mögliches oder Unmögliches, Nothwendiges oder Zufälliges, als esse per se oder esse in alio, Allgemeines oder Beſonderes, oder wie es ſonſt immer Gegenſtand des Denkens und logiſchen Beziehens ſein kann. Daraus iſt nun genau zu entnehmen, in welchem Verhältniſſe die Logik zur Metaphyſik ſteht. Beide berühren ſich darin, daß ſie das Sein überhaupt (ens in communi), mit Einſchluß aller ſeiner weſentlichen Unterſchiede und Modificationen zum Gegenſtande ihrer Functionen haben [5]). Beide unterſcheiden ſich aber wieder durchgreifend darin,

---

[1]) Videtur esse ars artium, quia in actum rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt. Anal. post. I, lect. 1.

[2]) Ihre beiden Seiten als Lehre und als Kunſt ſind bündig in der Definition ausgedrückt, welche Thomas gibt: Ars logica est scientia rationalis. Anal. post. I, l. 1.

[3]) Logica principaliter est de secundis intentionibus. Opusc. 56.

[4]) Ens rationis est proprie subjectum logicae. Meta. IV, lect. 4.

[5]) Conveniunt (philosophus et dialecticus) in hoc, quod dialectici est considerare de omnibus. Hoc autem esse non posset, nisi consideraret omnia, secundum quod in aliquo uno conveniunt: quia unius Scientiae unum subjectum est, et unius artis una est materia, circa quam operatur. Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est, quod dialectici materia est ens et ea quae sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat. — Subjectum logicae aequiparatur subjecto philosophiae. Ibidem.

daß die Logik das esse als reines Gedankending mit seinen denkbaren Unterscheidungen und Beziehungen, die Metaphysik hingegen das wirkliche, wesenhafte Sein mit allen seinen wirklichen, wesenhaften Unterschieden und sachlichen Beziehungen zum Gegenstande ihrer Untersuchung hat. Darum kann auch die logische Thätigkeit aus sich allein, d. h. mit ausschließlicher Beziehung auf ihr Formalprincip nur über Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gedachten urtheilen, und aus den in ihren intentiones enthaltenen allgemeinen Gesichtspuncten kann sie über dasjenige, was über die unmittelbare Erfahrung hinausliegt, nur probable Ansichten ableiten [1]), welchen unbedingt zuzustimmen um so gewagter ist, je abstracter und allgemeiner jene Gesichtspuncte sind; ein wirkliches oder gar nothwendiges Statthaben des Gedachten kann sie aus sich niemals erweisen. Die Aussagen über ein wirkliches Statthaben des Gedachten gehören ausschließlich dem Intellecte an; das, was an allem besonderen Wirklichen denknothwendig sein soll, hat die ratio aus den durch specielle Apprehensionen des Intellectes ihr dargebotenen speciellen Anhaltspuncten und Prämissen zu folgern [2]). Demnach ist das vernünftige Begreifen des Wirklichen von einem vorausgehenden Aufgreifen desselben abhängig [3]), und die auf das Begreifen gerichteten Functionen der Logik können nicht ohne vorausgehende Be-

---

[1]) Quia secundae intentiones applicantur rebus ab extrinseco (quia ab anima) et accidunt rebus, per eas solum potest (logica) arguere probabiliter. Opusc. 56.

[2]) Philosophus ex principiis ipsius (entis naturae) procedit ad probandum ea, quae sunt consideranda circa communia accidentia entis. Meta. IV, lect. 4. In parte logicae, quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad Logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias, quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet non utendo intentionibus logicis. Ibidem.

[3]) Andererseits aber führen eben die intentiones secundae auf das rationelle Verständniß der intentiones primae hin opusc. 56, — und überhaupt: nostra cognitio incipit a communioribus devenire ad minus communia ut dicit Aristoteles 1 physicor., und deßhalb: deveniemus in essentiam rei per cognitionem accidentium, quae incipit a sensu, cujus accidentia sunt objectum. Ibidem.

zugnahme auf das dem Wirklichen zugewendete Verhalten des Intellectes entwickelt werden [1]).

b. Das Verſtehen.

Hat die ratio als ſolche das Mögliche und Denkbare zu ihrem Gegenſtande, ſo der Intellect als ſolcher das Wirkliche und Wahre; und nur auf ſeine ſpecifiſchen Apprehenſionen geſtützt, vermag jene das Probable und Wahrſcheinliche zur rationellen Nothwendigkeit und Gewißheit zu erheben.

Der Intellect geht überall und allezeit vom Wirklichen aus, das ſich in der Erfahrung darbietet; dieſes iſt aber überall ein Beſtimmtes, welches ſo und nicht anders beſchaffen iſt. Alle möglichen Beſtimmtheiten des Seienden ſind unter den zehn Ariſtoteliſchen Kategorien zuſammengefaßt; demnach muß auch jede unmittelbare Apperception des Intellectes unter einer beſtimmten Kategorie (in aliquo genere) ſtehen. Mit der Wahrnehmung, daß etwas iſt, iſt mithin nothwendig auch eine Apperception deſſen, was es iſt, verbunden; in der gedankenmäßigen Ermittelung des Was beſteht das Verſtändniß des Wahrgenommenen. Dieſes iſt aber nicht mit einer erſten und unmittelbaren Apprehenſion des Wirklichen durch eine intentio prima als ſolche errungen, obſchon es in derſelben implicite enthalten liegt. Die ſelbſteigenſte Aufgabe des Intellectes iſt

---

[1]) Ein vollſtändig ausgeführtes Syſtem der Logik als Philosophia Rationalis müßte nach den in Anal. post. I, lect. 1 enthaltenen Angaben einerſeits mit Rückſicht auf die drei Acte des Intellectes: in divisibilium apprehensio, judicium und discursus, andererſeits mit Rückſicht auf die ſprachliche Vermittelung des geiſtigen Denklebens und endlich mit Rückſicht auf die nach ihren Diſtanzen von der vollen Energie des rein geiſtigen Denklebens ſich abſtufenden Gebiete der inneren Gefühlswelt und äußeren praktiſchen Berufsſphären entwickelt werden. Die Lehre von der intellectualis apprehensio würde mit der Kategorienlehre, die Lehre vom judicium mit der Ideenlehre (Univerſalien) in Verbindung geſetzt werden müſſen. Die Lehre vom discurſiven Denken würde in ihrem rein formalen Theile die Lehre von der dialektiſchen Vermittelung, in ihrem auf die ſtrenge Wiſſenſchaft angewandten Theile die Beweislehre mit Ausläufen in die allgemeine Wiſſenſchaftslehre enthalten, an deren Grundzüge ſich, anknüpfend an die ſprachliche Vermittelung des judicium und discursus in Satz und Rede, die erſten Elemente einer Sprachphiloſophie, Rhetorik und Poetik anſchließen würden.

vielmehr dieſe, die in der unmittelbaren Apperception des Objectes unmittelbar geeinigten Momente: das Sachliche als ſolches (das quid), und die Form, unter welcher daſſelbe zum Objecte der intellectuellen Apprehenſion wird (das quod) von einander zu unterſcheiden [1]), die unterſchiedenen aufeinander zu beziehen, und in Folge dieſer Aufeinanderbeziehung das wechſelſeitige Verhältniß derſelben zu einander zu beſtimmen. Darin beſteht die dem Intellecte als ſolchem eigenſte Function, das Urtheilen (judicare), durch deſſen Ergebniß das Wahre am Wirklichen ermittelt werden ſoll. Das Wahre bedeutet da den gedankenmäßigen Charakter der Beſtimmtheit des Wirklichen. Der Proceß der Verſtändigung iſt weſentlich rationaler Art, und begreift daher im umfaſſenderen Sinne neben der urtheilenden Thätigkeit auch die räſonnirende Thätigkeit in ſich. Erſtere bleibt beim Objecte der Apprehenſion ſtehen und ſucht dasjenige zu ermitteln, was in der Apprehenſion des Wirklichen enthalten liegt, ohne Beziehung auf ein anderes Wirkliches; dieſe Ermittelung vollzieht ſich durch das im judicium ſtatthabende componere und dividere des Intellectes. Die räſonnirende Thätigkeit [2]), oder das discurrere, begreift den Gegenſtand aus ſeinen Beziehungen zu Anderem, in welchem der Grund oder das Warum (Woher und Wozu) ſeines Was geſucht wird [3]). Im weiteſten Sinne gefaßt, bedeutet alſo der Intellect den Inbegriff aller auf das Verſtändniß des Wirklichen abzweckenden Geiſtesthätigkeiten; das Verſtändniß bezieht ſich in dieſem Umfange auf das Daß, Was und Warum des Wirklichen [4]). In ſeiner engeren Bedeu-

---

[1]) In den terminis, welche ſich rein nur auf das esse als ſolches beziehen, d. h. dasjenige an den Dingen ausdrücken, worin dieſe außerhalb jeder generiſchen Beſtimmtheit ſtehen, läßt ſich kein quid und quod mehr unterſcheiden. Man zählt ſechs ſolche terminos: ens, res, unum, aliquid, verum, bonum. De veritate, qu. 1, art. 1.

[2]) Tunc ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato transimus in aliud, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Contr. Gent. I, c. 57.

[3]) Das quid und quod (Subjicibile und Praedicabile) werden auch als causa materialis und causa formalis, das Woher und Wozu als causa efficiens und causa finalis bezeichnet.

[4]) Perfecta enim ratio cujuscunque rei colligitur ex omnibus causis ejus. 1, 2 qu. 55, art. 4.

tung aber, und in seinem Gegensatze zur ratio hat der Intellect specifisch das Was der Dinge zu seinem Gegenstande [1]), und der discursus kommt da als Vehikel der Verständigung nur insoferne in Betracht, als er zur vollkommenen Ermittelung des Was dienen muß [2]). Die specifische Würdigung der discursiven Denkthätigkeit gehört einer anderen Seite des geistigen Denklebens an, welche in weiterem Verlaufe zur Sprache kommen wird.

Das Was besagt ein bestimmtes genus, unter welches subsumirt ein Seiendes dem Intellecte verständlich und begreiflich wird. Vermöge dieses Besagens heißt es Prädicat, so wie das seiner Bestimmtheit unterzogene Wirkliche, eben deßhalb weil es der Bestimmtheit des Prädicates unterworfen wird (subjicitur), Subject genannt wird. Es gibt zehn genera oder Kategorien, welchen ein Seiendes möglicher Weise eingereiht werden kann, und demnach auch zehn Prädicamente oder Arten der Aussage über das Wirkliche. Thomas deducirt diese Zehnzahl mit Bezugnahme auf einen dreifachen Gesichtspunct, unter welchem ein Seiendes betrachtet werden kann [3]). Die Aussage kann sich erstlich unmittelbar auf das Wesen einer Sache beziehen, und bezeichnet sodann die Substanz derselben, deren Kategorie das erste der zehn genera ist. Oder es wird durch das Prädicat etwas ausgedrückt, was zwar nicht das Wesen einer Sache selbst ist, aber ihr wesentlich inhärirt; hieher gehören die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation [4]).

---

[1]) Intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare. 2, 2 qu. 45, art. 2.

[2]) Non enim aliquis ex hoc ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit, qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando. Contra Gentiles. I, c. 57. — Thomas läßt es gewissermaaßen unentschieden, ob und wie weit man das ratiocinari als specifische Function des Intellectes ansehen wolle, wenn er sagt: Philosophus in 3 de anima (text. 21) ponit duas operationes intellectivae partis: quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse; quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. 2, 2 qu. 83, art. 1.

[3]) Phys. III, lect. 5.

[4]) Alius autem modus est, quo praedicatur de aliquo id, quod non est

Oder es kann endlich etwas, was nicht mehr im Weſen einer Sache als ſolcher liegt, ſondern eine von ihrer Weſensbeſtimmtheit abtrennbare, äußere Zufälligkeit iſt, zum Gegenſtande einer Ausſage gemacht werden. Derlei Prädicate aber theilen ſich wieder in ſolche, welche allen Erfahrungsgegenſtänden der Menſchenwelt — und in andere, welche nur dem Menſchen allein beigelegt werden können. Erſtere können ſich entweder auf den Begriff der Urſache oder auf den des Maaßes beziehen; beiderlei Beziehungen ſind aber nur ſoweit zu berückſichtigen, als ſie nicht ſchon in den früher genannten Kategorien enthalten ſind. Auf den Begriff der Urſächlichkeit beziehen ſich die Kategorien des thätigen und leidenden Verhaltens (actio et passio); auf den des Maaßes die Kategorien der Zeit, des Ortes und der Lage (quando, ubi, situs). Die zehnte Kategorie aber, die des habitus, iſt ſtrenge genommen nur auf den Menſchen anwendbar [1]).

---

de essentia ejus, tamen inhaeret ei, quod quidem vel se habet ex parte materiae subjecti, et secundum hoc est praedicamentum quantitatis; nam quantitas proprie consequitur materiam, unde et Plato posuit magnum ex parte materiae. Aut consequitur formam, et sic est praedicamentum qualitatis, unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie, et figura in lineis vel superficiebus. Aut se habet per respectum ad alterum, et sic est praedicamentum relationis. Ibidem.

[1]) Tertius autem modus praedicandi est, quando aliquid extrinsecum de aliquo praedicatur per modum alicujus denominationis. Sic enim et accidentia extrinseca de substantiis praedicantur, non tamen dicimus, quod homo sit albedo, sed quod homo sit albus. Denominari autem ab aliquo extrinseco invenitur quidem quodammodo communiter in omnibus, et aliquo modo specialiter in iis, quae ad homines pertinent tantum. Communiter autem invenitur aliquod denominari ab aliquo extrinseco vel secundum rationem causae, vel secundum rationem mensurae; denominatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori. Cum autem quatuor sint causarum genera, duo ex his sunt partes essentiae, scil. materia et forma: unde praedicatio, quae posset fieri secundum haec duo, pertinet ad praedicamentum substantiae, utpote si dicamus, quod homo est rationalis, et homo est corporeus. Causa autem finalis non causat seorsum aliquid ab agente; in tantum enim finis habet rationem causae, in quantum movet agentem. Remanet igitur sola causa agens, a qua potest denominari aliquid sicut

Soweit ſteht der Intellect noch ganz auf dem Boden der Wirklichkeit; denn Subject und Prädicat ſind für ihn etwas Gegebenes, und ihre Verbindung in einem gegebenen Objecte ebenfalls, wenigſtens häufig und beſonders an den Sinnendingen. Das Weſen

---

ab exteriori. Sic igitur, secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis; nam pati nil est aliud, quam suscipere aliquid ab agente. Secundum autem quod e contra denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis; nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est. Mensura autem quaedam est extrinseca, et quaedam intrinseca. Intrinseca quidem, sicut propria longitudo uniuscujusque et latitudo et profunditas; ab his ergo denominat aliquid sicut ab intrinseco inhaerente; unde pertinet ad praedicamentum quantitatis. Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus; secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum quando; secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum ubi et situs; quod addit supra ubi dicit: „ordinem partium in loco.“ Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur; est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sic igitur aliquid dicitur esse quando vel ubi per denominationem a tempore vel a loco et etiam aliquid speciale in hominibus. In aliis enim animalibus natura dedit sufficienter ea, quae ad conservationem vitae pertinent, ut cornua ad defendendum, corium grossum et pilosum ad tegendum, ungulas vel aliquid hujusmodi ad incedendum sine laesione. Et sic cum talia animalia dantur armata vel vestita, vel calceata, quodammodo non denominantur ab aliquo extrinseco, sed ab aliquibus suis partibus. Unde hoc refertur in his ad praedicamentum substantiae; ut puta, si diceretur, quod homo est manuatus vel pedatus. Sed hujusmodi non poterant dari homini a natura, tum quia non conveniebant subtilitati complexionis ejus, tum propter multiformitatem operum, quae conveniunt homini, in quantum habet rationem, quibus aliqua determinata instrumenta accomodari non poterant a natura; sed loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum, quae aliis animalibus intrinseca sunt. Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calciatus, denominatur ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem causae neque mensurae; unde est speciale praedicamentum et dicitur habitus. Sed attendendum est, quod etiam aliis animalibus hoc praedicamentum attribuitur, sed non secundum quod in sua natura considerantur, sed secundum quod in hominis usum veniunt, ut si dicamus equum phaleratum vel sellatum seu armatum. Ibidem.

der Verſtändigung beſteht aber darin, den Sinn aufzufaſſen, in welchem Subject und Prädicat aufeinander bezogen werden müſſen; ob nämlich das Prädicat einen generiſchen, oder ſpecifiſchen, oder diſtinctiven Charakter des Subjectes ausdrücke, ob es ihm als proprium oder accidens beigelegt werde. Dieſe Einſicht bietet ſich dem Intellecte nicht mehr durch das Ding als ſolches dar, ſondern reſultirt aus einer ihm eigenen Art und Weiſe, ſich mit dem durch Sinneswahrnehmung aufgegriffenen Objecte auseinanderzuſetzen, um es ſich verſtändlich zu machen und das Wahre am Wirklichen zu finden. Das Wahre am Wirklichen iſt aber dasjenige, was unabhängig von der concreten und zufälligen ſinnlichen Beſonderheit des Dinges von ihm gilt, der allgemeine höhere Geſichtspunct, unter welchem es ſammt ſeinen Prädicaten aufgefaßt und begriffen wird. Dieſe allgemeinen logiſchen Geſichtspuncte ſind die bereits bemerkten fünf (quinque voces): genus, species, differentia, proprium, accidens. Aus ihrer über die Einzeldinge als ſolche hinausgreifenden allgemeinen Bedeutung und Beziehung auf ein Mehreres unter ihnen zu Befaſſendes erklärt ſich ihre Benennung als Univerſalien und Prädicabilien [1]); auch fallen ſie, wie unmittelbar vor die Augen tritt, mit den intentiones secundae zuſammen [2]), während die Prädicamente der Einzeldinge als ſolche in den Bereich der intentiones primae gehören. Die Prädicamente fallen auf Seite der objectiven Wirklichkeit, die Prädicabilien auf Seite des begreifenden Verſtandes, jedoch ſo, daß ſie als Vermittler des Verſtändniſſes über beiden, über dem Intellecte und den Dingen ſtehen, während die Prädicamente an etwas haften, was in ſeiner determinirten Beſonderheit dem ſeiner Natur nach auf das Allgemeine ſich beziehenden Intellecte weſentlich untergeordnet iſt.

---

[1]) Hoc dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari. Meta. VII, lect. 13.

[2]) Quia intellectus reflectitur supra seipsum et supra ea quae in eo sunt, sive subjective sive objective, considerat iterum hominem a se intellectum sine conditionibus materiae et videt, quod talis natura cum tali abstractione intellecta potest attribui huic et illi individuo: et ideo format intentionem de tali natura, et hanc vocat universale seu praedicabile. Opusc. 48, cap. 2.

Das Ziel und Ergebniß der Verſtändigung iſt die Diffinitio. Gegenſtand der Definition iſt das Wirkliche (res) oder das quid, Inhalt der Definition das Was [1]), das quod quid est oder quod quid erat esse (das Ariſtoteliſche τὸ τί ἦν εἶναι); denn in dieſem liegt das Wahre oder Gedankenmäßige (Intelligible) am Wirklichen (ratio rei). Strenge genommen beſteht aber das Was nur in demjenigen, was an der Sache eſſenziell iſt und in die erſte der zehn Kategorien gehört [2]); daher iſt, an ſich genommen, aus der Definition Alles auszuſchließen, was nur zufällig und äußerlich mit der Sache verbunden [3]), oder wenn es ſchon zur Sache ſelber gehört, doch nur per modum passionis oder participationis ihr eigen iſt [4]). Gleichwie man aber nicht bloß den Subſtanzen, ſondern in abgeleiteter Weiſe (per posterius) auch den an ihnen erſcheinenden Eigenſchaften und Zuſtänden Realität zuſchreibt, ebenſo und eben-

---

[1]) Diffinitio significat, quid est res. Contra gent. I, c. 21.

[2]) Esse hoc aliquid convenit solis substantiis. Meta. VII, lect. 3. Daher wird auch dieſe Kategorie als Prädicament des esse per se allen übrigen gegenübergeſtellt: Esse per se est modus praedicamenti substantiae, esse vero in alio est modus aliorum novem praedicamentorum. Opusc. 48, tract. 2, c. 1.

[3]) Hoc autem sciendum est de eō, quod quid erat esse, quod oportet quod praedicetur secundum se. Illa enim quae praedicantur de aliquo per accidens, non pertinent ad quod quid erat esse alicui. — Cum quaeritur, quid est homo, non potest responderi, quod sit albus vel sedens vel musicus. Et ideo nihil eorum, quae praedicantur per accidens de aliquo, pertinet ad quod quid erat esse illius rei. Meta. VII, lect. 3.

[4]) Praedicatur per se passio de proprio subjecto, sicut color de superficie; non tamen quod quid erat esse est, quid ita inest alicui secundum se, sicut superficiei inest album, quia non superficiei est, album esse i. e. hoc ipsum quodquid est superficies, et quodquid est album. Alia enim est quidditas superficiei et albedinis; et non solum hoc, quod est esse album, non est quodquid est superficiei, sed nec ipsum compositum ex utrisque, scil. superficie et albedine, quod est esse superficiem albam vel esse superficiei albae. Quidditas enim vel essentia superficiei albae non est quidditas vel essentia superficiei. Et si quaeratur, quare? Responderi potest, quia hoc adest ei, i. e. quia cum dico superficiem albam, dico aliquid, quod adhaeret superficiei tanquam extrinsecum et non tanquam intrans essentiam ejus. Ibidem.

deßhalb bietet ſich per posterius auch an letzteren ein quid dar, welches zwar nicht simpliciter, aber doch secundum quid definirbar iſt, inſofern es nämlich am Sein des simpliciter quid Theil hat und mit ihm Eins iſt, d. i. am quid als quale erſcheint; daher in den Definitionen der Inhärenzen immer auch irgend ein Object als Träger derſelben vorkommen muß [1]). Das secundum quid und per posterius Definirbare iſt, ſowol ſeiner Benennung als ſeinem Begriffe nach von dem simpliciter Definirbaren verſchieden, und hat mit dem letzteren nur das Subject der Ausſage gemein; man nennt derlei nach Sinn und Benennung verſchiedene Prädicatsbeſtimmungen, welche in der gemeinſamen Beziehung auf ein beſtimmtes Subject zuſammentreffen, analogiſche Prädicationen. Somit verhalten ſich die Ausſagen in jenen Definitionen, welche das secundum quid esse zum Gegenſtande haben, zu jenen, welche das simpliciter quid definiren, als analogiſche Prädicationen [2]). In jeder Definition muß von dem zu definirenden quid das genus und die differentia prädicirt werden. Was nicht in genere iſt, iſt auch nicht definirbar; alles zu Definirende muß in genere aliquo ſein,

---

[1]) Patet quod si album habet quod quid erat esse et definitionem, non habet aliam quam illam, quae est albi hominis, quia cum in definitione accidentis ponatur subjectum, oportet quod hoc modo diffiniatur album sicut albus homo, ut dictum est; et hoc sic patet, quia hoc quod est album, non habet quodquideratesse, sed solum hoc de quo dicitur, scil. homo vel homo albus. Et hoc est, quod dicit (philosophus): ergo est quodquideratesse aliquid — — i. e. quodquideratesse non est nisi ejus quod est aliquid, sive illud aliquid sit totaliter i. e. compositum ut homo albus, sive non totaliter ut homo. Album autem non significat aliquid sed quale. Ibidem.

[2]) Quodquidest et diffinitio non dicitur nec aequivoce nec univoce de substantia et accidente sed per respectum ad unum (i. e. analogice, wie im Vorausgehenden dieſer Ausdruck erklärt wird im Unterſchiede von univoce und aequivoce). Ibidem. — Univoce, bemerkt Thomas in der Abhandlung de principiis naturae, praedicatur aliquid secundum idem nomen et eandem rationem. Aequivoce praedicatur, quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et diversam rationem. Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt diversae, sed attribuuntur uni alicui eidem.

entweder in genere substantiae oder accidentis [1]). Das zu definirende quid kann als besonderes unter dem genus Inbegriffenes in der Allgemeinheit des genus nicht aufgehen, sondern ist ein Seiendes neben anderen unter demselben genus inbegriffenen Seiendes, und unterscheidet sich (differt) eben durch sein Sein von den anderen Seienden, mit welchen es das genus gemein hat [2]); daher muß in der Begriffsbestimmung des quid neben dem genus auch die das Eigenthümliche der Besonderheit ausdrückende differentia als completiva ratio generis [3]) angegeben werden. Der in solcher Weise bestimmte Begriff einer Sache ist das intellectuelle Bild [4]) der Sache oder die species; die species ist also der Inhalt der Definition [5]). Diejenige Differenz, in welcher die species vollkommen aufgeht, heißt die differentia ultima; und um diese handelt es sich eigentlich, wenn die species vollkommen bestimmt werden soll [6]). Es versteht sich von selbst, daß nach Verschiedenheit der

---

[1]) Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis aut in genere substantiae. Contr. gent. I, c. 25.

[2]) Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis, quae in eodem genere sunt; alias genus de pluribus non praedicaretur. Contra gent. I, c. 25.

[3]) 1, 2 qu. 77, art. 5. Sie wird definirt als praedicabile de pluribus differentibus specie in quod quale. Opusc. 48, tract. 1, c. 4.

[4]) Species intelligibilis est similitudo alicujus intellecti. Contr. gent. I, c. 46.

[5]) Species sola definitur, cum omnis diffinitio sit ex genere et differentiis. Illud autem, quod sub genere continetur et differentiis constituitur, est species; et ideo solius speciei est diffinitio. Meta. VII, lect. 3.

[6]) Man braucht wol nicht immer die differentias ultimas anzugeben: Ad manifestandum quod quid est, accipienda sunt talia, quae quidem sunt semper et in plus, non tamen extra genus, usque ad talem terminum, ut primo quidem unumquodque quod accipitur sit in plus, omnia autem non sint plus, sed convertantur cum re, cujus quaeritur quodquid est. Ejus enim rationem necesse est significare quodquid est. Das Gesagte wird erläutert durch die beispielweise Bestimmung dessen, was zum Wesen des ternarius gehöre. Man kann ihn so definiren: numerus impar, primus utroque modo. Das primum utroque modo ist an ihm: 1) daß er durch keine andere Zahl gemessen wird (wie z. B. 4 durch 2 meßbar ist); 2) daß er nicht aus mehreren Zahlen zusammengesetzt ist, wie z. B.

Differenzen auch verſchiedene species reſultiren [1]); daher die Definition des genus als eines praedicabile de pluribus differentibus specie in eo quod quid [2]). Eine pluralitas specierum ejusdem generis wird ſchon durch den Begriff des genus ſelber involvirt; denn das genus wäre nicht mehr das Allgemeinere über der spe-

---

$7 = 4 + 3$, sed ex sola unitate et dualitate. Sic ergo patet, quod quodlibet praedictorum convenit etiam aliis in genere numeri (nämlich numerus und impar kommt allen ungeraden Zahlen zu, das primum utroque modo kommt auch der Zweizahl zu); aber omnia ista simul juncta significant quod quid est ternarius. Nun aber fährt Thomas fort: Sed videtur quod non requiratur ad definitionem, quod quaelibet particula sit in plus quam diffinitum. Dicit enim philosophus in 7 Meta., quod quando pervenitur ad ultimas differentias, erunt aequales differentiae speciebus; non ergo oportet, quod differentia sit in plus quam species. Quod etiam rationabile videtur. Dicit enim philosophus in 8 Meta., quod ratio, quae est ex differentiis, videtur esse speciei et actus i. e. formae; quia sicut ibidem dicitur, differentia respondet formae, cujuslibet autem speciei est propria forma, quae nulli alii convenit. Videtur igitur quod differentia ultima non excedat speciem. Dicit etiam philosophus in 7 Meta., quod nihil est aliud in definitione quam genus et differentiae, et quod possibile est diffinitionem ex duobus constitui, quorum unum sit genus, aliud differentia. Differentia autem non invenitur extra proprium genus, alioquin non esset divisiva generis per se, sed per accidens; videtur ergo quod differentia non excedat speciem. Sed dicendum est, quod si accipi posset differentia quae notificaret ipsam formam substantialem speciei, nullo modo differentia ultima esset in plus quam species ut rationes probant. Sed quia formae essentiales non sunt nobis per se notae, oportet quod manifestentur per aliqua accidentia, quae sunt signa illius formae, ut patet in 8 Meta., non autem oportet accipere accidentia propria illius speciei, quia talia oportet per diffinitionem speciei demonstrari; sed oportet notificare formam speciei per alia accidentia communiora, et secundum hoc differentiae sumptae dicuntur quidem substantiales, in quantum inducuntur ad declarandam formam essentialem, sunt autem communiores specie, in quantum assumuntur ex aliquibus signis, quae sequuntur superiora genera. Anal. post. II, lect. 13.

[1]) Mit Beziehung auf die differentiae ultimae gilt: quot differentiae, tot species. Meta. VII, lect. 12.

[2]) Opusc. 48, tract. 1, c. 2.

cies, wenn es mit dieſer abſolut zuſammenfiele [1]). Es läßt ſich aber nicht auf gleiche Weiſe ein logiſcher Grund dafür beibringen, daß unter einer und derſelben species eine Mehrheit von numeriſch verſchiedenen Individuen enthalten ſein müſſe [2]); obſchon die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen iſt, da ja das Abſtractum des Artbegriffes unter den verſchiedenartigen Verhältniſſen der concreten Wirklichkeit in verſchiedener Weiſe ausgedrückt ſich vorfinden kann. Daher die Definition der species als eines praedicabile de pluribus differentibus numero in eo quod quid est [3]). Wie aus der Art die Individuen hervorgebildet werden, hat die Metaphyſik zu erörtern.

Durch genus und differentia wird das quid der Sache beſtimmt; am quale kommen die Prädicabilien des proprium und accidens zur Anwendung. Das accidens drückt die Eigenſchaft aus, das proprium die Beziehung derſelben auf ein beſtimmtes Subject als Träger der Eigenſchaft [4]). Von der abſtracten oder concreten Faſſung des accidens hängt ab, ob es als genus oder als differentia in dem zu definirenden quale erſcheint [5]). Im Be-

---

[1]) Non est possibile inveniri aliquod genus, cujus una tantum sit species. Genus enim dividitur in species per oppositas differentias. Oportet autem, si unum contrariorum invenitur in natura, et reliquum inveniri, ut patet per philosophum in 2 de Coelo et Mundo. Et ideo si una species invenitur, invenitur et alia. Anal. post. I, lect. 11.

[2]) Contingit, totam materiam alicui speciei proportionatam sub uno individuo comprehendi, et tunc non est nisi unum individuum sub una specie. Ibidem.

[3]) Opusc. 48, tract. 1, c. 3.

[4]) Dieſer Träger muß daher auch jederzeit in der Definition des accidens genannt werden: Sicut in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cujuslibet accidentis ponitur ejus subjectum. Meta. VII, lect. 1.

[5]) Si accidens definitur in abstracto, subjectum ponitur loco differentiae, id autem quod pertinet ad genus accidentis ponitur loco generis; ut cum dicitur: simitas est curvitas nasi. Cum autem accidens definitur in concreto, e converso subjectum ponitur loco generis, sicut cum dicitur, simum est nasus curvus. De sensu et sensato, lect. 6. Über den Grund dieſes gegenſätzlichen Verhältniſſes äußert ſich Thomas: Quomodocunque significetur accidens, habet dependentiam ad subjectum secundum suam rationem. Aliter tamen et aliter; nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quae

griffe des proprium liegt es, allen Subjecten einer beſtimmten species auf nothwendige Weiſe zu eignen [1]); darin iſt auch ſein Gegenſatz zum accidens als dem zufällig Eignenden [2]) ausgeſprochen.

Was außer, unter oder über den Gegenſätzen von genus und differentia, proprium und accidens ſteht, iſt nicht definirbar; denn eine Ausſage (praedicatio) iſt nur da möglich, wo für den Verſtand Subject und Prädicat auseinander treten. So ſteht einerſeits das reine Sein als ſolches außerhalb aller Determination [3]); und eben ſo kann andererſeits das Einzelne als ſolches nicht mehr definirt werden, ſondern nur dasjenige an ihm, was ſich auf einen allgemeinen Begriff zurückbeziehen läßt [4]). Die geſammte Scala der

---

incipit ab accidenti et terminatur ad subjectum; nam albedo dicitur, qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis non ponitur subjectum quasi prima pars definitionis, quae est genus, sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim, quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto et terminatur ad accidens; dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim, quod simus est nasus curvus. 1, 2 qu. 53, art. 2, ad 3.

[1]) Proprium est, quod convenit omni et soli et semper et conversim praedicatur de re. Opusc. 48, tr. 1, c. 6.

[2]) Quod contingit eidem inesse et non inesse praeter rei corruptionem. Ibidem, c. 8.

[3]) Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere, quod ipsum esse sit. Supra Boëthium de hebdom. Was von der prädicatloſen Bejahung gilt, gilt natürlich auch von der prädicatloſen Verneinung, vom non esse. Daraus werden höchſt bedeutſame metaphyſiſche Reſultate gefolgert, wie ſich ſpäter in den Lehren über Gott und Materie zeigen wird.

[4]) Dicendum, quod licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis definiri potest; et sic philosophus definit substantiam primam, et hoc modo definit Boëthius personam. 1 qu. 29, art. 1. — Sicut nomen, quod significat naturam, est commune et definibile, ut homo et animal: ita nomen, quod significat naturam cum tali modo existendi, ut hypostasis vel persona. Illud vero nomen, quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune neque definibile ut Socrates et Plato. De potentia, qu. 9, art. 2. Die ausſchließ-

logiſchen Determination iſt in ihren beiden entgegengeſetzten Enden durch das genus generalissimum und durch die species specialissima begränzt. Das Vehikel der vom Allgemeinen zum Beſonderen fortſchreitenden Determination iſt die divisio, welche mit Angabe der differentia prima beginnt und bis zur Erhebung der differentia ultima fortgeſetzt wird [1]). So verfolgt das Denken die in einem beſtimmten genus primum enthaltenen Beſonderheiten bis zur species ultima [2]). Jedes genus intermedium ſchließt das genus

---

lichen Eigenheiten der Singularität werden in folgenden Gedächtnißverſen zuſammengefaßt:

Forma, figura, locus, tempus, cum nomine, sanguis,
Patria, sunt septem quae non habet unus et alter.

[1]) Diffinitio est ratio ex differentiis, quia genus non est praeter differentias. Meta. VII, lect. 12.

[2]) In diffinitionibus, in quibus sunt multae differentiae, oportet non solum dividi genus in differentiam, sed etiam dividi differentiam primam in differentiam secundam; sicut animalis differentia est pedalitas, secundum quam animal dicitur habere pedes vel gressibile. Sed quia etiam haec differentia multipliciter invenitur, iterum oportet scire differentiam animalis habentis pedes, quae sit differentia ejus, in quantum est habens pedes, scil. per se et non per accidens. Et ideo, quia habenti pedes accidit habere alas, non est dicendum, dividendo differentiam, quod habentis pedes aliud est alatum, aliud non alatum, si homo bene velit dicere divisionem differentiarum. Sed tamen quandoque aliquis dividens differentias facit hoc, ut scilicet dividat per ea, quae sunt secundum accidens, propter hoc quod non potest invenire proprias et per se differentias. Aliquando enim necessitas cogit, ut utamur loco per se differentiarum differentiis per accidens, inquantum sunt signa quaedam differentiarum essentialium nobis ignotarum. Sed hoc modo est haec differentia dividenda: habens pedes sc. hujusmodi animalium aliud est habens pedes scissos et aliud non scissos. Istae enim sunt differentiae pedis, scil. scissum et non scissum. Et ideo habens pedes scissos per se dividet hanc differentiam, quae est habens pedes. Scissio enim pedis est quaedam pedalitas i. e. haec differentia, quae est habere pedes scissos, est quoddam contentum sub hoc, quod est habere pedes, et habent se ad invicem sicut determinatum et indeterminatum, sicut diximus de genere et differentia. Et ita semper procedendum est in divisione differentiarum, donec dividens veniat ad non differentia i. e. ad ultimas differentias quae non dividuntur ulterius in alias differentias. Et tunc tot erunt species pedis, quot differentiae et species animalium

primum, und die ſpecifiſche Differenz des genus intermedium alle vorausgehenden allgemeineren Differenzen und darin die in gerader Ordnung [1]) aus fortſchreitenden näheren Beſtimmungen des quid gewonnenen species in ſich [2]); aus der auf das quale, d. h. auf den Gegenſatz von proprium und accidens ſich beziehenden Beſtimmungen erwachſen die Seiten- und Nebenordnungen [3]), gleichſam die Äſte jenes Baumes, welcher in der mittelalterlichen Logik unter dem Namen arbor Porphyrii bekannt war [4]) und hier nach der von Thomas oder einem ſeiner Schüler gelegentlich gegebenen Berichtigung und Vervollſtändigung [5]) vorgezeigt werden ſoll.

---

habentium pedes aequales differentiis. Quaelibet enim individualis differentia constituet unam speciam specialissimam. Meta. VII, lect. 12.

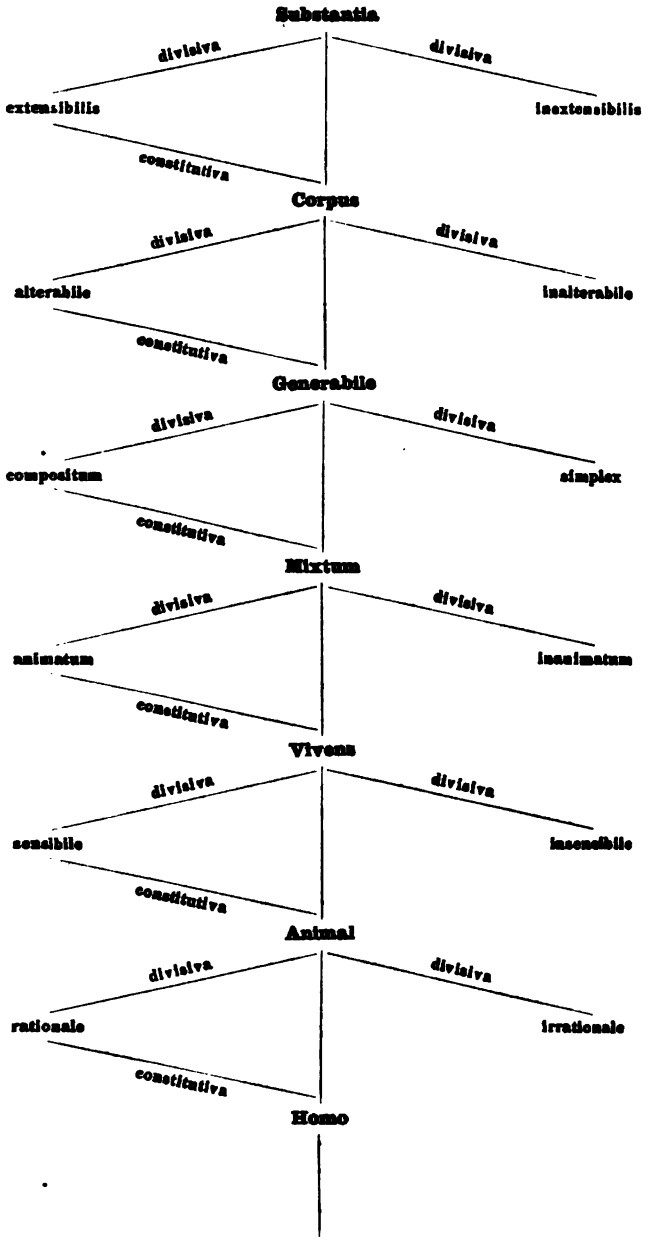
[1]) Secundum rectum i. e. a communiori ad minus commune descendendo secundum per se differentias et non accipiendo quasi a latere differentias per accidens. Ibidem.

[2]) Istae sunt definitiones verae, in quibus non est aliud, quam primum genus et differentiae. — — Ideo autem dico, quod in definitione est primum genus cum differentiis, quia si aliquando in diffinitionibus ponantur genera intermedia inter genus primum, quod est generalissimum, et inter species ultimas quae definiuntur, tamen illa genera media nihil aliud sunt, quam genus primum, et differentiae comprehensae in intellectu generis medii cum genere primo. Sicut, si in diffinitione hominis ponatur animal, quod est genus intermedium, patet quod animal nihil aliud est quam substantia, quae est genus primum cum aliquibus differentiis, est enim animal substantia animata sensibilis. Et similiter si intelligamus primum genus esse animal habitum, bipes, et iterum tertium genus, animal bipes non alatum, et similiter, si aliquod genus per plures differentias determinatur. Semper enim posterius genus comprehendit prius cum aliqua differentia. Et sic patet quod omnis diffinitio resolvitur in primum genus et aliquas differentias. Ibidem.

[3]) Quodsi aliquis in dividendo et definiendo accipiat differentiam secundum accidens, sicut si dividatur quod habentium pedes aliud est album, aliud est nigrum, tot erunt differentiae ultimae, quot factae sunt divisiones, quia una earum alteram non includet. Dieß die differentiae a latere. Ibidem.

[4]) Er iſt verzeichnet in opusc. 48, tr. 2, c. 3.

[5]) Opusc. 42.


Substantia
divisiva
extensibilis
divisiva
inextensibilis
constitutiva
Corpus
divisiva
alterabile
divisiva
inalterabile
constitutiva
Generabile
divisiva
compositum
divisiva
simplex
constitutiva
Mixtum
divisiva
animatum
divisiva
inanimatum
constitutiva
Vivens
divisiva
sensibile
divisiva
insensibile
constitutiva
Animal
divisiva
rationale
divisiva
irrationale
constitutiva
Homo
Hic homo
scil. Socrates
Sophronisci filius.

Das menſchliche Verſtändniß der Dinge wird durch Rede und Schrift, überhaupt durch die Sprache vermittelt, die dem Menſchen als Vernunft- und Socialweſen weſentlich zukommt [1]). Die Sprache beſteht aus Worten; die erſte und nächſte Verbindung derſelben zum Zwecke rationeller Verſtändigung iſt der Satz, aus den Sätzen wird die fortlaufende Rede zuſammengefügt. Die Beziehung von Wort, Satz und Rede auf die dreifache Function des Intellectes ſtellt ſich von ſelbſt hervor [2]). Die ſpecifiſche Beſtimmung des menſchlichen Wortes iſt es, Ausdruck des menſchlichen Gedankens zu ſein; es trägt daher weſentlich das Gepräge deſſelben [3]) und verhält ſich zu

---

[1]) Si homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem, et ideo necesse fuit voces significativas, ad hoc quod homines invicem conviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem. Rursum, si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis vox significativa, sicut et ceteris animalibus, quae per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant. Sed quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab hic et nunc, consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus secundum locum et tempus, sed etiam de his, quae distant loco et futura sunt tempore. Unde ut homo conceptiones suas etiam his qui distant secundum locum, et his qui venturi sunt in futuro tempore, manifestet, necessarius fuit usus scripturae. Periherm. I, lect. 2.

[2]) Simplicium dictionum triplex potest esse consideratio. Una quidem, secundum quod absolute significant simplices intellectus, et sic earum consideratio pertinet ad librum praedicamentorum. Alio modo secundum rationem, prout sunt partes enunciationis, et sic determinatur de eis in hoc libro, et ideo traduntur sub ratione nominis et verbi, de quorum ratione est ut quod significent aliquid cum tempore vel sine tempore et alia hujusmodi, quae pertinent ad rationem dictionum, secundum quod constituunt enunciationem. Tertio considerantur secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus, et sic determinatur de eis sub ratione terminorum in libro Priorum. Periherm. I, lect. 1.

[3]) Vox est quoddam naturale; nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quae advenit rei naturali sicut materiae, ut forma lecti ligno. Ibidem.

den bloßen Empfindungslauten, wie ein Kunſtgebilde zu einem Naturerzeugniſſe [1]). Die Empfindungslaute ſind etwas Natürliches, Unwillkürliches, und weil allgemein dieſelben, darum auch durch ſich ſelbſt allgemein verſtändlich [2]); anders verhält es ſich mit den ſinnlichen Lauten und Zeichen der gedankenmittheilenden Rede, deren Sinn und Bedeutung durch menſchliche Übereinkunft feſtgeſtellt iſt [3]), daher es verſchiedene Sprachen gibt und keine durch ſich verſtändlich iſt. Die Sprache iſt zunächſt und unmittelbar Ausdruck des Gedankens, und bezieht ſich demzufolge erſt mittelbar auf die Dinge, welche im Gedanken erſcheinen [4]), obſchon ſie auf dieſe als reflectirten

---

[1]) Vox non est proprie orationis genus sed assumitur ad constitutionem orationis sicut res naturalis ad constitutionem artificialium. Ibidem. — Oratio significat ad placitum i. e. secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, sicut omnia artificialia quae causantur ex humana voluntate et ratione. Lect. 6.

[2]) Ea quae naturaliter significant, sunt eadem apud omnes. Periherm. I, lect. 2.

[3]) Sicut nec literae ita nec voces naturaliter significant sed ex institutione humana. Periherm. I, lect. 2. Dieß gilt in erhöhtem Maaße quantum ad literas, quarum non solum ratio significandi est ex impositione, sed etiam ipsarum formatio fit per artem. Ibid.

[4]) Passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones sicut ira, gaudium et alia hujusmodi ut dicitur in 2 Ethic. Et verum est, quod hujusmodi passiones significant naturaliter quasdam voces hominum ut gemitus infirmorum et aliorum animalium ut dicitur in 1 Polit. Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res ut ex ipso modo significandi apparet; significat enim hoc nomen: homo, naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significent hominem immediate singularem, ut Platonici posuerunt, quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu, ideo necesse fuit Aristoteli dicere, quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res. Ibidem. Vergleiche hiezu: Voces non significant ipsas species intelligibiles sed ea quae intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus. 1 qu. 85, art. 2. Alſo: ein Mittel der Verſtändigung zu ſein, iſt die

Ausdruck der empfangenen Eindrücke eine wesentliche Beziehung hat [1]); gleichwie sie aber sich nicht unmittelbar auf die Dinge bezieht, so bezeichnet sie auch dieselben nicht nach ihrer unmittelbaren Beschaffenheit, sondern nach den verallgemeinernden Apperceptionen des Verstandes. Allerdings sind die Bilder der Dinge in Wort und Schrift fixirt; aber sie sind in denselben nicht an sich enthalten, sondern werden nach vorgängiger menschlicher Übereinkunft in dieselben hineingelegt [2]).

---

specifische Bedeutung und Bestimmung der Sprache. Es wird aber zugestanden, quod vocum significatio congruit naturis rerum ut Plato dixit. Periherm. I, lect. 4.

[1]) Attendendum, quod (philosophus) literas dixit esse notas i. e. signa vocum, et voces passionum animae similiter; passiones autem animae dicit esse similitudines rerum, et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima, nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu. Literae autem ita sunt signa vocum et voces passionum, quod non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis sed sola ratio institutionis sicut et in multis aliis signis, ut tuba est signum belli. In passionibus autem animae oportet attendi rationem similitudinis ad exprimendas res, quia naturaliter eas designant et non ex institutione. Periherm. I, lect. 2.

[2]) Fuerunt aliqui dicentes quod oratio et ejus partes significent naturaliter, non ad placitum. Ad probandum autem hoc utebantur tali ratione: Virtutis naturalis oportet esse naturalia instrumenta, quia natura non deficit in necessariis. Potentia autem interpretativa est naturalis; ergo instrumenta ejus sunt naturalia. Instrumentum autem ejus est oratio, quia per orationem virtus interpretativa interpretatur mentis conceptum; hoc enim dicimus instrumentum, quo agens operatur. Ergo oratio est aliquid naturale non ex institutione humana significans, sed naturaliter. Huic etiam rationi, quae dicitur esse Platonis in libro, qui intitulatur Cratylus, Aristoteles obviando dicit, quod oratio est significativa non sicut instrumentum virtutis scil. naturalis, quia instrumenta naturalia virtutis interpretativae sunt guttur et pulmo, quibus formatur vox, et lingua et dentes et labia, quibus literati soni et articulati distinguuntur; oratio autem et partes ejus sunt sicut effectus virtutis interpretativae per instrumenta praedicta. Sicut enim virtus motiva utitur naturalibus instrumentis, sicut brachiis et manibus ad faciendum opera artificialia, ita virtus interpretativa utitur gutture et aliis instrumentis ad faciendum orationem. Unde oratio et partes ejus non sunt res naturales sed quidam artificiales effectus. Perih. I, lect. 6.

Zweck der Rede iſt die Verſtändigung oder rationelle Vermittelung der Verſtandeseinſicht. Die ſpecifiſche Form der Vermittelung iſt das Urtheil, und die dieſer Denkform entſprechende Redeform iſt der Satz, inſofern er in der Aufeinanderbeziehung von Subject und Prädicat eine Ausſage des Verſtandes über etwas Wirkliches vermittelt [oratio enunciativa] [1]). Subject und Prädicat der Ausſage werden ſprachlich durch Hauptwort und Zeitwort ausgedrückt, welche demnach die conſtitutiven Elemente (partes integrales) jedes Satzes und überhaupt die primären Beſtandtheile aller Rede ſind. Hauptwort und Zeitwort bezeichnen jedes für ſich unmittelbare Verſtandesbegriffe, wenigſtens werden dieſelben im Urtheile als unmittelbar gegebene genommen [2]). Dem Hauptworte fällt ſeiner Natur nach die Vertretung des Subſtanzbegriffes zu [3]); das Zeitwort drückt im Allgemeinen den Accidenzbegriff aus [4]), im Beſonderen beſagt es ein Thun oder Leiden des logiſchen Subjectes, wodurch es von ſelber zum Zeitbegriffe in eine innere Beziehung

Man vergleiche, was hier über die Sprachkunſt geſagt wird, mit dem, was im Früheren über die Logik als Denkkunſt beigebracht worden iſt.

[1]) Über die ſprachliche Eintheilung der Sätze bemerkt Thomas: Sciendum est, quod perfectae orationis, quae complet sententiam, quinque sunt species, videlicet enunciativa, deprecativa, imperativa, interrogativa et vocativa. — Über das Verhältniß der enunciativa zu den vier übrigen heißt es weiter: Necesse fuit, quod sicut per enunciativam orationem significatur ipse mentis conceptus, ita etiam essent aliquae orationes significantes ordinem rationis, secundum quam alia diriguntur. Dirigitur autem ex ratione unius hominis alius homo ad tria. Primo quidem ad attendendum mente, et ad hoc pertinet vocativa oratio. Secundo ad respondendum voce; et ad hoc pertinet interrogativa. Tertio ad exequendum in opere, et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperativa, quantum ad superiores oratio deprecativa, ad quam reducitur oratio optativa, quia respectu superioris homo non habet vim motivam nisi per expressionem desiderii sui. Periherm. I, lect. 7.

[2]) Una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia, in quantum scil. intellectus intelligit absolute cujuscunque rei quidditatem sive essentiam per se ipsam, puta, quid est homo, vel quid album vel quid aliud hujusmodi. Alia vero operatio intellectus est, secundum quod hujusmodi simplicia concepta simul componit et dividit etc. Periherm. I, lect. 3.

[3]) Subjectum enunciationis significatur ut cui inhaeret aliquid. Periherm. I, lect. 5.

[4]) De verbi ratione est ut inhaereat. Ibidem.

tritt [1]). Dem Hauptworte kommt das Fürwort gleich; es kann auch durch die Infinitive und Participien der Zeitwörter erſetzt werden, ja die Wörter aller Redetheile können als Satzſubjecte im ſubſtantiven Sinne genommen werden [2]). Die logiſche Bedeutung der übrigen noch nicht genannten Redetheile macht ſich in beſonderen Arten der oratio enunciativa geltend; ſo ſind die Beiwörter und Umſtandswörter im Modalſatze, die Bindewörter im hypothetiſchen Satze weſentlich [3]). Das nomen und verbum können aber die ihnen nach ihrem urſprünglichen Sinne zugewieſene Bedeutung nur in casu recto [4]) und sensu finito [5]) behaupten; von den verbis

---

[1]) Verbum consignificat tempus. Consignificare tempus est significare aliquid in tempore mensuratum. Aliud est, significare tempus principaliter ut rem quamdam, quod potest nomini convenire, aliud est significare cum tempore, quod non convenit nomini sed verbo. Ibidem.

[2]) Ibidem.

[3]) Opusc. 48, tract. de interpret., c. 11 et 14.

[4]) Casus nominis non sunt nomina, sed solus nominativus dicitur principaliter nomen, per quem facta est impositio nominis ad aliquid significandum. Hujusmodi autem obliqui vocantur casus nominis, quia cadunt per quamdam declinationis originem a nominativo qui dicitur rectus eo quod non cadit. Stoici autem dixerunt etiam nominativos dici casus, quos grammatici sequuntur, eo quod cadunt i. e. procedunt ab interiori conceptu mentis. Et dicitur rectus, eo quod nihil prohibet aliquid cadens sic cadere ut rectum stet sicut stilus, qui cadens ligno infigitur. Periherm. I, lect. 5. — Recte quae consignificant tempus praeteritum vel futurum, non sunt verba proprie dicta; cum enim verbum proprie sit quod significat agere vel pati, hoc est proprie verbum, quod consignificat agere vel pati in actu, quod est agere vel pati simpliciter; sed agere vel pati in praeterito vel futuro est secundum quid. Dicuntur etiam verba praeteriti vel futuri temporis rationabiliter casus verbi quod significat praesens tempus, quia praeteritum vel futurum dicunt per respectum ad praesens. Cum autem declinatio verbi varietur per modos, tempora, numeros et personas, variatio quae fit per numerum et personam, non constituit casum vel casus verbi, quia talis variatio non est ex parte actionis sed ex parte subjecti; sed variatio quae est per modos et tempora, respicit ipsam actionem, et ideo utraque constituit casus verbi. Nam verba imperativi vel optativi modi casus dicuntur, sicut et verba praeteriti vel futuri temporis. Sed verba indicativi modi praesentis temporis non dicuntur casus, cujuscunque sint personae vel numeri. Ibidem.

[5]) Infinita nomina ſind jene, deren Bedeutung durch ein vorgeſetztes non

gilt dieß wenigſtens inſoferne, als es ſich um eine poſitive und ſchlechthin geltende Ausſage handelt. Das Zeitwort kann durch ein nomen, welches mit dem Subjecte mittelſt der copula verbalis (Hülfszeitwort esse) verbunden iſt, erſetzt werden. Subject und Prädicat reichen in ihrer Vereinigung zu einer einfachen Verſtändigung über eine Sache vollkommen aus [1]), indem ſie das Daß und Was, Materie und Form einer intellectuellen Apprehenſion beſtimmen [2]). Die einfache Ausſage oder der kategoriſche Satz kann durch näher erklärende Zuſätze ſowol erweitert als auch umgeſtaltet werden; in beiden Fällen wird aus dem kategoriſchen Satze ein Modalſatz gebildet [3]), welche Benennung rückſichtlich der Erweiterung [4]) im ſprachlichen Sinne, rückſichtlich der

---

aufgehoben wird. Non homo non est nomen. Omne enim nomen significat aliquam naturam determinatam ut homo, aut personam determinatam, ut pronomen, aut utrumque determinatum ut Socrates. Sed quod dico non homo, neque determinatam naturam, neque determinatam personam significat. Imponitur enim a negatione hominis, qui aequaliter dicitur de ente et non ente. Periherm. I, lect. 4. Bezüglich der verba infinita erleidet das Geſagte weſentliche Modificationen; denn es bleibt ihnen eine Bedeutung dadurch, daß ſie ſich auf ein beſtimmtes Subject beziehen, welches durch ſie wenigſtens negativ beſtimmt wird. Denn nicht nur das agere et pati ſind in tempore, ſondern auch die privatio eorum, unde et quies tempore mensuratur, ut habetur in 6 Physic., lect. 5. Negantur esse verba quia deficiunt a perfecta ratione verbi; ſie bedeuten aber mehr als die nomina infinita, weil ſie bloß eine Privation am Wirklichen, nicht aber eine contradictoriſche Verneinung deſſelben in ſich ſchließen.

[1]) Perfecta oratio, quae complet sensum. Periherm. I, lect. 7.

[2]) Darum heißen Subject und Prädicat die partes integrales des kategoriſchen Satzes, Subject = pars materialis, Prädicat = pars formalis. Logiſch genommen ſind ſie die duo extrema des Begriffes oder des Was, von welchem das Daß (esse oder auch non esse) ausgeſagt wird. Der Terminus der Ausſage iſt aber das Was, und deßhalb das Prädicat als pars formalis auch die completiva enunciationis.

[3]) Modus, ut hic sumitur est adjacens rei determinatio i. e. determinatio facta per adjectivum. Opusc. 48, tract. de interpret., c. 11.

[4]) Est autem adjectivum duplex scil. nominis ut album et nigrum, et verbi, cujusmodi sunt adverbia. Et sic modus erit duplex, scil. nominalis, ut cum dicitur cursus velox; et adverbialiter, ut cum dicit, currit velociter. Notandum quod adverbia multipliciter possunt deter-

Umgeſtaltung im logiſchen Sinne [1]) gilt. Die logiſche Function in der Bildung des Modalſatzes beſteht in der Subſumtion der Ausſage unter gewiſſe logiſche Relationsverhältniſſe; hier wird alſo die intellective Thätigkeit in das Gebiet der ratiocinirenden Thätigkeit hinübergeleitet. Im hypothetiſchen Satze aber, in welchem ein kategoriſches Urtheil auf ein anderes ihm vorausgeſetztes geſtützt wird [2]), zeigen ſich die erſten Anſätze der discurſiven Denkthätigkeit. Der hypothetiſche Satz ſteht zum kategoriſchen Satze im Verhältniſſe des unum secundum quid zum simpliciter unum [3]), des Posterius zum Prius [4]), und wird ihm nicht als Theil oder Unterart eines höheren Ganzen beigeordnet, ſondern als analogatum [5]) nachgeordnet. Er zerfällt in die propositio conditionalis [6]), disjunctiva [7]) und copulativa [8]).

---

minare verba. Quaedam determinant ipsum actum rationis vel passionis, quam verbum significat, et hoc faciunt adverbia qualitativa. Quaedam vero ratione temporis ut adverbia temporalia. Alia vero ratione modi ut adverbia vocandi et optandi. Ibidem.

[1]) Sciendum, quod triplex est modus. Quidam determinat subjectum propositionis — — quidam praedicatum — — quidam determinat compositionem ipsam praedicati ad subjectum, ut cum dicitur, Socratem currere est possibile, et ab hoc solo modo dicitur propositio modalis. Aliae vero propositiones, quae modales non sunt, dicuntur de inesse. Opusc. 40, de propositionibus modalibus.

[2]) Enunciatio hypothetica est, quae habet duas categoricas principales partes sui, ut: Si homo currit, homo movetur. Et dico principales partes, quia termini sunt principales partes propositionis categoricae, non tamen sunt principales partes propositionis hypotheticae, sed remotae, sicut lapides sunt partes domus remotae; et in hoc differt enunciatio hypothetica ab enunciatione categorica. Alia etiam adest differentia. Nam in categorica subjectum suscipit nomen praedicati; non autem sic in hypotheticis, quia unum de altero non praedicatur. Opusc. 48, tr. de interpret., c. 14.

[3]) Enunciatio dicitur vel una absolute scil. quae unum de uno significat, vel secundum quid, scil. quae est conjunctione una. Periherm. I, l. 10.

[4]) Unum non dicitur aequivoce de simplici et composito, sed per prius et posterius. Ibidem.

[5]) Über den Begriff der analoga vgl. Seite 22, Anmerkung 2.

[6]) Conditionalis est illa, in qua conjunguntur duae propositiones categoricae per hanc conjunctionem si, ut: si homo est, animal est. Ad conditionalem reducuntur rationales, ut: Socrates est homo, ergo

Die selbstständige Function des Verstandes in der Satzbildung ist das Aufeinanderbeziehen von Subject und Prädicat, das componere und dividere; componere, insofern die Zusammengehörigkeit von Subject und Prädicat bejaht wird — dividere, insofern dieselbe verneint und in Abrede gestellt wird [1]). Ist die bejahende oder verneinende Aussage richtig, d. h. dem in Wirklichkeit bestehenden Verhältnisse von Subject und Prädicat entsprechend, so ist der Satz wahr, im entgegengesetzten Falle ist er falsch [2]). Die Begriffe des Subjectes und des Prädicates für sich genommen stehen als etwas Gegebenes und Thatsächliches außerhalb des Gegensatzes von wahr und falsch [3]); das Wahre und Falsche kann nur in ihrer Aufeinanderbeziehung [4]) durch den Intellect statt haben,

---

Socrates est animal; et omnis causalis, ut: quia Socrates est homo, est animal; et temporalis, ut: quando Socrates etc.; et omnes hujusmodi. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 14.

[2]) Disjunctiva est illa, in qua conjunguntur duae enunciationes categoricae per conjunctiones speciei disjunctivae. Ibidem.

[3]) Copulativa, in qua conjunguntur duae enunciationes categoricae per conjunctionem copulativam, quae debet semper similia copulare. Ibidem.

[1]) Componere = dicere de aliquo, d. h. dem Subjecte des Satzes etwas zusprechen; dividere = dicere ab aliquo, dem Subjecte etwas absprechen (*κατάφασις* und *ἀπόφασις*). Periherm. I, lect. 8. Dieß ist die diversitas enunciationum ex parte formae.

[2]) Secunda diversitas est per comparationem ad rem, ex qua dependet veritas aut falsitas intellectus et enunciationis. Cum enim enunciatur aliquid esse vel non esse secundum congruentiam rei, est oratio vera, alioquin falsa. Periherm. I, lect. 9.

[3]) Falsum non intelligit intellectus in prima sua operatione, quia vel attingit naturam rei et tunc intelligit verum; aut non attingit et tunc ignorat, et non est ibi proprie difformitas rei intellectae ad naturam ejus, quia nec talis res est intellecta, sed aliqua alia, et ideo non est ibi falsitas, quae proprie importat deceptionem et non ignorantiam solam. Et inde est, quod philosophus 3 de anima dicit, quod intellectus comprehendens quodquid est, semper est verus. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 5.

[4]) Wie das Aufeinanderbeziehen zu verstehen sei, erhellt aus nachstehender Erklärung: Compositio dicitur, quando intellectus comparat unum conceptum alteri quasi apprehendens conjunctionem vel identitatem rerum, quarum sunt conceptiones. Divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat, res esse diversas. Periherm. I, lect. 3.

indem durch richtige oder unrichtige Bejahung oder Verneinung etwas ausgesagt wird, was dem in Wirklichkeit statthabenden Sachverhalte entspricht oder widerspricht. Wahr urtheilen heißt ein esse oder non esse dem objectiven Sachverhalte gemäß aussagen; falsch urtheilen ein esse oder non esse aussagen, was dem wirklichen Sachverhalte widerspricht [1]). Insofern also das Wahre als Gegensatz zum Falschen verstanden wird, kann es nur dem urtheilenden Verstande eigen sein [2]), hat sich aber, wie sich unmittelbar und von selbst nahe legt, selbst wieder einerseits durch seine Beziehung auf das Wirkliche und andererseits durch die Beziehung auf ein Höheres, aus welchem das Daß und Was des Wirklichen abgeleitet und erklärt werden muß, zu begründen [3]).

Neben dieser doppelten Beziehung nach Außen, durch welche das Wahre als wirklich nachgewiesen wird, gibt es noch eine dritte, vermöge welcher das Urtheil über Wahrheit und Wirklichkeit des Gedachten [4]) nach rein logischen Verhältnissen bestimmt und von

---

[1]) Quatuor modis variari potest enunciatio secundum permissionem harum duarum diversionum (in affirm. et neg., veram et falsam). Uno modo, quia id, quod est in re, enunciatur ita esse sicut est in re, quod pertinet ad affirmationem veram. Alio modo, cum enunciatur aliquid non esse, quod non est, quod pertinet ad negationem veram. Tertio modo, cum enunciatur aliquid esse, quod in re non est, quod pertinet ad affirmationem falsam. Quarto modo, cum enunciatur aliquid non esse, quod in re est, quod pertinet ad negationem falsam. Periherm. I, lect. 9.

[2]) Unde philosophus dicit in 6 Metaphys., quod veritas est solum in mente, sicut in cognoscente veritatem. Cognoscere autem conformitatis intellectus ad rem nil est aliud, quam judicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi per suum judicium. Quod quidem judicium si consonet rebus, erit verum, falsum autem quando dissonat a re. Unde patet, quod veritas et falsitas, sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. Periherm. I, lect. 3.

[3]) Ibidem. — Das Nähere hierüber in diesem Abschnitte unter III, a.

[4]) Indem hier der sprachliche Ausdruck der Gedanken von Seite seiner Wahrheit und Denknothwendigkeit in's Auge gefaßt wird, scheidet sich der aus der Grammatik in die Logik und Metaphysik überleitende Gang der Betrachtung von einem anderen Wege ab, welcher aus der Grammatik in die Poetik und Rhetorik hinüberführt: De sola enunciativa agendum, et aliae quatuor species orationis perfectae (vgl. Seite 33, Note 1) sunt relin-

der dem Intellect eignenden Denknöthigung (ratio) abhängig gemacht wird. Es handelt ſich hier um das Ob und Wie der logiſchen Vereinbarkeit von Subject und Prädicat in einer beſtimmten Ausſage. Die wiſſenſchaftliche Reflexion gewinnt die hieher bezüglichen logiſchen Kategorien (relationes rationis) des Möglichen und Unmöglichen, Nothwendigen und Zufälligen durch Zergliederung und Vergleichung der verſchiedenen Arten von kategoriſchen Sätzen. Faßt man, von dem zufälligen Inhalte (materia) derſelben abſehend, lediglich die in ihrer Formirung ſtatt habende Verſtandesthätigkeit in's Auge, ſo ſcheiden ſich die kategoriſchen Urtheile qualitativ in bejahende und verneinende, quantitativ in allgemeine und ſinguläre. Die Quantität des Urtheiles beſtimmt ſich nach dem Subjecte der Ausſage, welches entweder von Seite des Allgemeinbegriffes, dem es unterſteht, oder von Seite ſeiner Singularität als ſolcher in's Auge gefaßt werden kann [1]). Das allgemeine Urtheil bezieht ſich abermals entweder auf die den Allgemeinbegriff darſtellende Weſenseigenheit des Subjectes und deren conſtante, nothwendig hervortretenden Manifeſtationen am Subjecte, oder auf ein zufälliges Verhalten deſſelben, deſſen Möglichkeit in ſeiner durch den Allgemeinbegriff beſtimmten Weſensbeſchaffenheit begründet iſt und daher auch hin und wieder zur Wirklichkeit wird [2]). Die Satzſubjecte der

---

quendae, quantum pertinet ad praesentem intentionem, quia earum consideratio convenientior est Rhetoricae vel Poeticae scientiae. Sed enunciativa oratio praesentis considerationis est. Cujus ratio est, quia consideratio directe ordinatur ad scientiam demonstrativam, in qua animus hominis inducitur ad consentiendum vero ex his quae sunt propria rei; et ideo demonstrator non utitur ad suum finem nisi enunciativis orationibus significantibus res secundum quod earum veritas est in anima. Sed Rhetor et Poeta ducunt ad assentiendum ei quod intendunt non solum per ea quae propria sunt rei, sed etiam per dispositiones audientis. Unde Rhetores et Poetae plerumque movent auditores in unum, provocando eos ad aliquas passiones ut Philosophus dicit in sua Rhetorica. Et ideo consideratio dictarum specierum orationis, quae pertinet ad ordinationem audientis in aliquid, cadit proprie sub considerationem Rhetoricae vel Poeticae ratione sui significati; ad considerationem autem Grammatici, prout consideratur in eis congrua vocum constructio. Periherm. I, lect. 7.

[1]) Periherm. I, lect. 10.

[2]) Das Universale kommt hier von der Seite in Betracht, als es in singu-

erſteren Art allgemeiner Urtheile werden in bejahendem Sinne durch omnis, im verneinenden durch nullus ſignificirt; Subjecte der anderen Art werden ihrer Quantität nach durch quidam [1]) (= non-

laribus iſt; und in dieſer Hinſicht kann es doppelt aufgefaßt werden: Uno modo, cum attribuitur sibi aliquid ratione ipsius universalis, quod videlicet ad essentiam ejus pertinet vel consequitur principia essentialia ejus, ut cum dicitur: homo est animal, vel: homo est visibilis. Alio modo, quando attribuitur ei aliquid ratione singularis, in quo invenitur, scil. quando attribuitur sibi aliquod accidens individuale, ut cum dicitur: homo ambulat. Et quia iste modus enunciandi aliquid de universali cadit in communi apprehensione hominum, ideo inventae sunt quaedam dictiones ad designandum modum attribuendi aliquid universali sic accepto. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 7. — Das Univerſale kann aber in ſeinem Unterſchiede von den Einzeldingen betrachtet werden, und da wieder doppelt: Uno modo, quando attribuitur ei aliquid quod pertinet ad solam actionem intellectus, ut cum dicimus: homo est praedicabilis de multis, vel homo est universale, vel homo est species. Hujusmodi enim intentiones format intellectus et attribuit eas naturae intellectae, puta homini, secundum quod comparat ipsam ad res quae sunt extra animam. Alio modo, enunciatur aliquid de universali sic sumto, quando attribuitur sibi aliquid, prout ipsa natura intellecta apprehenditur ab intellectu ut unum, illud tamen, quod ei attribuitur, non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse, quod habet ipsa natura intellecta in rebus quae sunt extra animam, puta, si dicatur: Homo est dignissima creaturarum; hoc enim convenit naturae humanae, secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis est dignior aliis creaturis irrationalibus; sed tamen omnes homines singulares non sunt unus homo extra animam, ut dicitur in praedicta enunciatione: homo est dignissima creaturarum, ubi: »homo« stat pro omnibus singularibus, sed solum in acceptione intellectus est unus. Et quia communiter non est apprehensum, quod universalia extra singularia subsistant, ideo communis usus loquendi non habet aliquam dictionem seu aliquod signum, quod addatur universali secundum dictos modos, quibus aliquid de eo praedicatur. Sed Plato, qui posuit universalia subsistere extra singularia, invenit quasdam dictiones, quas addebat universalibus in talibus modis praedicandi. Dicebat enim, per se homo est species, vel homo praedicabilis est species. Ibidem. Vgl. Periherm. I, lect. 10.

[1]) Dictio: quidam v. aliquis, per quam designatur, quod praedicatum attribuitur universali subjecto ratione ipsius particularis. Sed quia indeterminate formam alicujus singularis significat, ideo designat uni-

nullus) bezeichnet. Man nennt die Signification erſterer Art eine determinatio universalis, die der anderen eine determinatio particularis. Das Subject kann aber auch ohne alle Determination angegeben werden [1]); dann heißt es ein indefinitum. Somit ergeben ſich in der Kategorie der Quantität folgende species der kategoriſchen Urtheile: universalis, particularis, indefinita, zu welchen als vierte die singularis hinzutritt. Mit Rückſicht auf die determinatio universalis des Subjectes unterſcheidet man eine materia naturalis und remota; erſtere drückt dasjenige aus, was im Allgemeinbegriffe des Subjectes der Ausſage weſentlich und nothwendig enthalten iſt (materia necessaria), letztere dasjenige, was vermöge deſſelben Allgemeinbegriffes weſentlich und nothwendig vom Sein des Subjectes ausgeſchloſſen iſt (materia impossibilis). Was dem Subjecte unter dem Geſichtspuncte ſeiner particulären Determinirtheit beigelegt wird, heißt eine materia contingens [2]). Bezieht ſich nun eine Ausſage auf die materia naturalis, ſo wird ſie ſelbſtverſtändlich allgemein bejahend ausfallen; die allgemein bejahende Ausſage iſt nothwendig wahr; die entgegengeſetzte drückt etwas Unmögliches aus und iſt deßhalb nothwendig falſch. Hinſichtlich der materia remota verhält es ſich umgekehrt; hier iſt die allgemein verneinende Ausſage nothwendig wahr, die allgemein bejahende nothwendig falſch. Daſſelbe, was über die auf die materia necessaria und impossibilis bezüglichen allgemein bejahenden und allgemein verneinenden Urtheile geſagt worden, gilt auch von deren Subalternurtheilen, d. h. von den unter die beiderſeitigen allgemeinen Urtheile zu ſubſumirenden particulären Ausſagen. Die materia contingens kann dem

---

versale sub quadam indeterminatione. Unde et dicitur individuum vagum. Opusc. 48, l. c.

[1]) Das indefinitum kann das Universale in jedem Sinne bedeuten. (Vergleiche über den vierfachen Sinn des Universale die vorletzte Anmerkung.) Daher entſcheidet ſich auch Thomas nicht beſtimmt, ob das indefinitum als particulare oder universale genommen werden ſolle. Er vertheidigt die Ariſtoteliſche Auffaſſung des indefinitum negativum im particulären Sinne gegen deſſen Widerſacher, referirt aber, daß es von anderen Philoſophen gleich dem indefinitum affirmativum in entgegengeſetztem Sinne genommen worden ſei. Periherm. I, lect. 11. — Indefinita in materia contingenti aequipollet particulari. Opusc. 47, de natura syllogismorum.

[2]) Opusc. 48, tr. de interpr., c. 10.

Subjecte der Aussage weder schlechthin beigelegt, noch schlechthin abgesprochen werden; daher können mit Bezug auf sie eben so wol allgemein bejahende wie allgemein verneinende Aussagen falsch sein; die Subalternurtheile hingegen können beide wahr sein.

Alle diese auf Wahrheit und Falschheit der Urtheile sich beziehenden Sätze sind lediglich Folgerungen aus der obersten Denkregel der Logik: daß nie etwas in demselben Sinne zugleich sein und nicht sein könne [1]). Eine diesem obersten Gesetze zuwider laufende Aufstellung nennt man einen Widerspruch (contradictio). Unter dem Widerspruche versteht man eine solche Entgegensetzung, welche gar keine Vermittelung zuläßt [cujus nullum secundum se est medium] [2]). Daher sind auch contradictorisch entgegengesetzte Urtheile solche, deren eines das andere schlechthin aufhebt. Diese Art der Verneinung ist jedoch nicht die einzige; es gibt außer der unbedingten Verneinung noch eine bedingte, die ein medium zuläßt, und als solches bietet sich auf rein logischem Standpuncte der Begriff des genus dar [3]). Die innerhalb der Gränzen einer bestimmten

---

[1]) Vgl. oben S. 8.

[2]) Inter esse enim et non esse non est medium. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 8. — Ad hoc autem, ut sit contradictio inter aliqua, requiruntur septem: 1) quod opponantur duae propositiones, quarum una sit affirmativa, altera negativa; 2) quod tales enunciationes sint ejusdem subjecti; 3) quod sint ejusdem praedicati; 4) quod non fiat praedicatio secundum diversas partes subjecti, sicut cum dicitur: Socrates est albus dentes, et: Socrates non est albus manum; 5) quod non sit diversus modus ex parte praedicati, sicut cum dicitur: Socrates currit tarde; et: Socrates non currit velociter; 6) quod non sit diversitas ex parte mensurae, loci et temporis; 7) quod non sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum, sicut cum dicitur: decem homines sunt multi in domo, et non sunt multi in theatro. Ibidem. Vgl. Periherm. I, lect. 9.

[3]) Die contradictorische und conträre Verneinung sind also die zwei Unterarten der negatio, sofern man die negatio gegen die privatio und relatio contradistinguirt. Siehe oben Seite 6 u. 7. Nach einem anderen Gesichtspuncte unterscheidet man vier Arten der Entgegensetzung: oppositio contradictoria, privativa, contraria, relativa, die erstere als Entgegensetzung in absolutem Sinne, die anderen drei beziehungsweise, so weit in ihnen eine Contradictio enthalten ist. Dieser Gegensatz aber ist bei der privatio und beim contrarium dadurch herabgestimmt, daß die bezüglichen Gegensätze (extrema) in einem

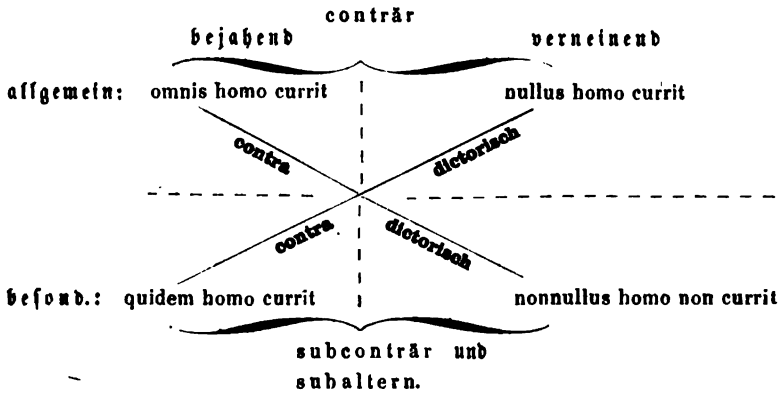
generiſchen Allgemeinheit aufgeſtellte Contradiction kann nicht mehr eine abſolute (simplex) ſondern nur eine beziehungsweiſe (secundum quid) ſein, und involvirt deßhalb auch eine Affirmation, die ſich auf ein dem zuerſt Geſetzten innerhalb der generiſchen Einheit entgegengeſetztes Sein oder Statthaben bezieht [1]). Man nennt dieſe Art der Entgegenſetzung die conträre, und die in einen ſolchen Gegenſatz zu einander geſtellten Urtheile conträr-entgegengeſetzte Urtheile. Mit Beziehung auf dieſe beiden Arten von Gegenſätzen ergibt ſich zwiſchen den nach Qualität und Quantität unterſchiedenen kategoriſchen Ausſagen folgendes Verhältniß:

1) Allgemein bejahende und allgemein verneinende Urtheile ſind ſich conträr entgegengeſetzt.
2) Allgemein bejahende und particulär verneinende Urtheile ſind einander contradictoriſch entgegengeſetzt; eben ſo allgemein verneinende und particulär bejahende Urtheile.

Mittleren ſich begegnen; obwol ſie ſich alſo wechſelſeitig ausſchließen, ſo begegnen ſie ſich doch in einem Dritten, und dieſes dritte Mittlere iſt für den Gegenſatz von habitus und privatio der Subjectsbegriff, für die conträren Gegenſätze in logiſcher Hinſicht der Gattungsbegriff. Contrarie opponuntur, quae in eodem genere posita maxime a se distant et vicissim eidem subjecto insunt. Der Subjectsbegriff iſt Inhalt einer intentio prima; daher kommt in logiſcher Beziehung bloß der Gattungsbegriff in Betracht. Der Gegenſatz in der privatio oppositio iſt weiter als der conträre Gegenſatz, weil das negative Gegenſatzglied der zwei extrema: habitus et privatio ſich der reinen negatio mehr annähert, als in der oppositio contraria, wo jedes der beiden Gegenſatzglieder ein reale iſt. Noch mehr geſchwächt iſt der Gegenſatz in der oppositio relativa, weil hier die extrema ſich nicht nur nicht ausſchließen ſondern wechſelſeitig fordern und einſchließen, daher ſie auch an ſich keines medium tertium bedürfen.

[1]) In oppositione contraria utrumque extremum est aliquid realiter, licet imperfectius deficiat magis a ratione entis, per quem modum dicit philosophus in libro de sensu et sensato, quod nigredo est privatio albedinis. Opusc. 37, de quatuor oppositis, c. 2. Demgemäß kennt Thomas auch enunciationes privativas, deren Prädicate die conträren Verneinungen der enunciationes simplices ſind; z. B. Homo est justus — homo non est justus, ſind enunciationes simplices. Homo est injustus — Homo non est injustus, ſind enunciationes privativae. Zwiſchen dieſe beiden Arten ſetzt er noch eine andere Art von Sätzen, die enunciationes infinitas, deren Prädicate die contradictoriſchen Gegentheile der enunciationes simplices ausdrücken. Periherm. II, lect. 2.

3) Die unter die beiden einander conträr entgegengeſetzten, allgemeinen Urtheile gehörigen beſonderen, ſubconträren Urtheile ſind ſich weder conträr noch contradictoriſch entgegengeſetzt [1]). Zur Verdeutlichung nachſtehendes Schema (figura de inesse):



Die hier unter verſchiedenen Beziehungen zu einander in's Verhältniß geſetzten Urtheile können aus Gegenſätzen in Gleichſätze (aequipollentiae) verwandelt werden. Jedes der vier Urtheile wird ſeinem contradictoriſchen Gegenſatz gleich gemacht, wenn ſeinem Subjecte eine Verneinung (non) vorausgeſetzt wird. Wird dieſes dem Subjecte nachgeſetzt, ſo entſteht hiedurch das conträre Gegentheil des veränderten Satzes. Das Subalternurtheil ergibt ſich, wenn dem Subjecte des übergeordneten allgemeinen Urtheiles die Verneinung vor- und nachgeſetzt wird [2]).

---

[1]) Se habent sicut media inter contraria (i. e. inter extrema distantia); media autem non sunt contraria. Nec etiam opponuntur contradictorie. Nam hoc signum: quidam, quod facit propositionem esse particularem, designat universale, seu terminum communem indeterminate, unde non determinat illud ad hoc singulare vel ad id est. Et propter hoc affirmatio et negatio non erunt in eodem subjecto singulari, quod requiritur in contradictione, ideo nullo modo sibi opponitur. Dicuntur tamen sub contrariae, quia sub contrariis continentur. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 8.

[2]) Dieſes Verfahren iſt durch folgenden Gedächtnißvers ausgedrückt:

Prae contradic.; post contrar.; prae postque subalter.

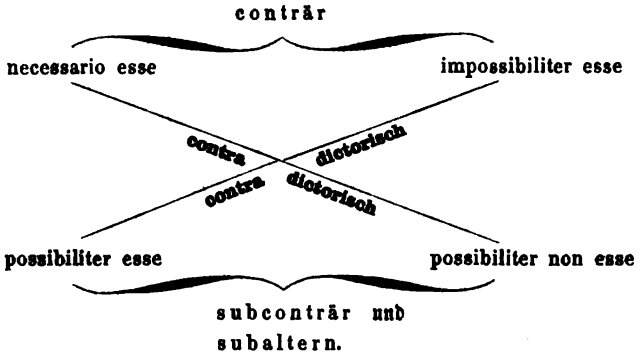
Setzt man nun die contradictorischen und conträren Unterschiede der Urtheile zu den Resultaten in's Verhältniß, welche über Wahrheit und Falschheit der allgemeinen und besonderen, bejahenden und verneinenden Aussagen bereits erhoben worden sind, so ergeben sich die schließlichen Folgerungen:

1) In omni materia sive naturali sive remota seu contingenti, si una contradictoriarum est vera, reliqua falsa est et e converso.
2) In materia naturali et in materia remota, si una contrariarum est vera, reliqua est falsa et e converso.
3) In materia contingenti ambae contrariae possunt esse falsae [1]).

In diesen Sätzen ist auf gewisse Modalitäten des Wahr- und Falschseins hingewiesen; es kann etwas möglicher oder nothwendiger Weise wahr oder falsch sein. Insofern nun die kategorischen Urtheile (de inesse) solchen logischen Relationen (relationes rationis) unterzogen werden, bildet sich, wie bereits erwähnt, eine neue Art von Urtheilen, welche man Modalsätze nennt [2]). Die kategorischen Sätze, aus welchen sie gebildet werden, geben das stoffliche Substrat und sprachliche Subject der neuen Sätze ab; Zweck der Aussage, oder Prädicat des Modalsatzes ist die Bestimmung über Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Wahrheit oder Falschheit des kategorischen Satzes. So wird z. B. aus dem Satze: Socrates currit, der Modalsatz gebildet: Socratem currere est possibile, oder impossibile, oder necessarium oder contingens (non necessarium). Wie mit Rücksicht auf den modus der Prädication viererlei Arten von Modalsätzen unterschieden werden, so auch mit Rücksicht auf das Subject, je nachdem dieses universaliter, particulariter, indefinite oder singulariter genommen wird, ganz so wie bei den kategorischen Sätzen. Die zur Determination der Quantität des Subjectes angewendeten Ausdrücke omnis, nullus, quidam haben eine verwandte Beziehung zu den modis der Prädicationen in den Modalsätzen; so omnis zum necessarium, nullus zum impossibile (nunquam), quidam zu quandoque, unter welchem das possibile und contingens zusammenzufassen sind. Aus diesem Ähnlichkeitsverhältnisse ergibt sich für die Prädicate der Modalsätze ein Statt-

[1]) Opusc. 48, tr. de interpr., c. 10.
[2]) Opusc. 40, de propositionibus modalibus.

haben derſelben Beziehungen, welche eben zuvor an den Subjecten der kategoriſchen Sätze aufgewieſen worden ſind, und in folgendem Schema, zu deſſen Erläuterung die dem vorigen vorausgeſchickte Erklärung dient, anſchaulich gemacht werden ſollen:



Gleicherweiſe findet hier auch das zuvor über die Äquipollenzen Geſagte ſeine Anwendung. Die nachſtehenden Gedächtnißverſe geben die vier Claſſen oder Ordnungen von Prädicationen an, welche dadurch gebildet werden, daß für jeden einzelnen modus der Prädication auch die möglichen Wandlungen und entſprechenden Äquipollenzen angegeben werden. Zum Verſtändniß der Verſe muß vorausgeſchickt werden, daß die Modalſätze ſprachlich in modales de dicto und de re eingetheilt werden; erſtere ſind ſolche, in welchen der kategoriſche Satz auch in ſprachlichem Sinne ganz und förmlich als Subject erſcheint, z. B. Socratem currere est possibile; modales de re, in welchen er zwar ſachlich der Modalitätsbeſtimmung unterworfen iſt, ſprachlich aber nur rückſichtlich ſeines Subjectes, z. B. Socratem possibile est currere. Die modales de dicto ſind immer finguläre Urtheile. Das Übrige, was ſich auf Numerirung der Ordnungen, ſo wie auf die Bedeutung der in den Schlagworten: amabimus u. ſ. w. vorkommenden Buchſtaben a, e, i, u, bezieht, iſt in den Verſen ſelbſt geſagt.

Tertius est quarto semper contrarius ordo.
Pugnat cum quarto contradicente secundus.
Subcontraria sit tibi linea prima secundae.
Tertius est primo contradictorius ordo.
Quartae prima subest et habet vim particularis.

Sed habet ad seriem se lege secunda sequentem.
Ordo subalternus sit primus, sive secundus.
Primus amabimus est, edentulique secundus.
Tertius iliace, purpurea reliquus.
Destruit u. totum, sed a. confirmat utrumque.
Destruit e. dictum, destruit i. que modum.

Purpurea.		Iliace.
Non possibile est non esse.		Non possibile est esse.
Non contingens est non esse.	Contra-	Non contingens est esse.
Impossibile est non esse.	riae.	Impossibile est esse.
Necesse est esse.		Necesse est non esse.
Possibile est esse.	Sub-	Possibile est non esse.
Contingens est esse.	contrariae	Contingens est non esse.
Non possibile est esse.	et Sub-	Impossibile est non esse.
Non necesse est non esse.	alternae.	Non necesse est esse.
Amabimus.		Edentuli.

c. Das Wiſſen.

Der Menſch will nicht bloß das Was, ſondern auch das Warum der Dinge begreifen, um zum Wiſſen [1]), d. i. zum vollkommenen Verſtändniß des Wahren zu gelangen [2]). Demzufolge iſt es ihm weſentlich, nicht einfach bei dem Was eines Dinges ſtehen zu bleiben, ſondern ſich auf die Gründe [3]) deſſen, was iſt, zu be-

---

[1]) Scire est causam rei cognoscere. Anal. post. II, lect. 1.

[2]) Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere ipsius veritatem. Anal. post. I, lect. 4.

[3]) Aus der Aufzählung der causae geht hervor, daß die ratiocinirende Denkthätigkeit bis auf die erſten Anfänge der intellectuellen Thätigkeit zurückgeht. Quatuor sunt, quae quaeruntur, ſagt Thomas mit Ariſtoteles: scil. quia, propter quid, si est, et quid est. Die Frage: si est (i. e. an est) bezieht ſich auf die allereinfachſte Satzform, in welcher lediglich das Sein eines Dinges (das Daß) prädicirt wird, z. B. homo est. Die zweite Frage quid est hat ſchon auf ein beſtimmtes genus Bezug (Was), welches vom Subject prädicirt wird, z. B. homo est substantia. Die Frage quia bedeutet: Ob es ſich wirklich ſo verhalte, wie in der Antwort auf das quid ausgeſagt wird. Die Frage propter quid forſcht nach dem Grunde des in der

ziehen, um ſich hiedurch ein explicites Verſtändniß des Was [1]) zu vermitteln. So ſtellt ſich nach der indivisibilium intelligentia (dem primitiven Aufgreifen der einfachen Terminen, die in ihrer Aufeinanderbeziehung Subject und Prädicat der Ausſage abgeben) und nach deren Aufeinanderbeziehung im urtheilenden Verſtande (durch die compositio und divisio) in natürlicher Folge als drittes die discurſive Denkthätigkeit ein [2]), welche ſpecifiſch der ratio ange-

---

Antwort auf die dritte Frage beſtätigten Verhaltens (Frage nach dem Warum). Anal. post. II, lect. 1.

[1]) Denn hierauf beziehen ſich alle vier Fragen, von welchen überdieß die erſte in der dritten, die zweite in der vierten enthalten iſt oder es fließen vielmehr dieſe Fragen in einander, ſo daß nur zwei auf die ratio veri bezügliche Fragen übrig bleiben: Iſt es wirklich ſo? Warum iſt es ſo? Die Identität der quaestiones quid und propter quid wird durch Beiſpiele einleuchtend gemacht: Dico rem esse aliquid, cum quaerimus eclipsim de luna aut aequalitatem aut inaequalitatem de triangulo; aut de terra, utrum sit in medio mundi an non. Et ostendit (philosophus) quod non differt ad propositum utrolibet modo accipiatur rem esse, quia in omnibus praedictis idem est quod est et propter quid. Et hoc manifestat primo in defectu lunae. Si enim quaeratur, quid est defectus lunae? respondetur, quod est privatio luminis a luna propter terram, quae objicitur inter ipsam et solem. Et hoc idem respondemus, si quaeratur, propter quid luna deficit. Dicit enim, quod luna deficit propter defectum luminis ex oppositione terrae. Et idem manifestat in alio exemplo. Si enim quaeratur, quid est resonantia, respondetur quod est ratio proportio numerorum secundum acutum et grave. Et rursum si quaeratur, propter quid acutum consonat gravi? respondetur, propter id, quod habent numeralem proportionem acutum et grave. Sic ergo quaestio, quid est, et quaestio, propter quid, redeunt in idem subjecto, quamvis differant ratione. Dann heißt es in Beziehung auf die Identität von si est und quia: Idem ostendit in quaestione quia. Ut enim dictum est, consonantia est ratio in numeris acuti et gravis. Cum ergo quaeritur, utrum acutum et grave consonent, quaeritur utrum sit aliqua ratio numeralis acuti et gravis, et hoc est medium ad demonstrandum, quod acutum et grave consonant. Relinquitur ergo, quod in quaestione, quia, quaeritur, an sit medium. Ibidem.

[2]) Sunt tres rationis actus, quorum primi duo sunt actus rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium seu incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis

hört [1]), und inſofern ſie das Verſtehen des Gedachten aus Gründen (rationes) zum Zwecke hat, die ratiocinative Denkthätigkeit heißt [2]). Inſofern aber dieſe aus vollkommen ſicheren und unabweislichen Gründen die unläugbare Gewißheit des Wahren aufzeigt [3]), heißt ſie Demonſtration [4]). Die auf demonſtrativem Wege ermittelte Wahrheit iſt Wiſſenſchaft [5]).

---

ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro Praedicamentorum. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est jam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro Perihermenias. Tertius vero actus rationis est secundum id, quod proprium est rationis, scil. discurrere ab uno in aliud, ut per id, quod est notum, perveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae. Anal. post. I, lect. 1.

[1]) Intellectus apprehendit, quidquid apprehendit, sine discursu. Ratio vero licet non sit alia potentia quam intellectus, tamen dicitur ratio, quia, quidquid apprehendit, apprehendit cum discursu. Opusc. 48, tract. de syllogismo, c. 4.

[2]) Daher der weitere und engere Sinn, in welchem das discurrere genommen wird: In scientia hominum duplex est discursus: unus secundum successionem tantum, sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum.

[3]) Scientia est certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo oportet, ut id quod scitur, non possit aliter se habere. Anal. post. I, lect. 4.

[4]) Actus rationis quantum ad aliquid sunt similes actibus naturae. Unde et ars imitatur naturam inquantum potest. In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura de necessitate agit, ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est duplicem actum, unum qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum; alium, quando natura deficit ab eo, quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquid monstrum propter corruptionem alicujus principii. Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et per hujus rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem aliquis rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, nec tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus

Das Vehikel der Demonſtration iſt der Syllogismus, welcher zur vollſtändigen Erfaſſung ſeiner Bedeutung als discurſive, ratiocinative und demonſtrative Denkfunction in's Auge zu faſſen iſt. Das discurrere beſteht im Übergehen von Einem auf das Andere; und zwar wird von dem Bekannteren ausgegangen und auf das minder oder nicht Gekannte übergegangen. Nun aber gilt überhaupt die durch allgemein menſchliche Wahrnehmung beſtätigte Thatſache,

---

est, in quo ratio a vero deficit propter alicujus principii defectum, quod in ratiocinando erat observandum. Certitudo autem judicii, quae per resolutionem habetur, est vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum Analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber Posteriorum Analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo. Anal. post. I, lect. 1.

*) Aus Anlaß dieſes ſpecifiſchen Charakters wiſſenſchaftlicher Thätigkeit wird nun auch bemerklich gemacht, in welchem Sinne und in welchen Abſtufungen ſich die übrigen geiſtigen Beſtrebungen und Zuſtände, in denen nicht die volle und ganze Strenge der ratio waltet, aus der Sphäre reiner und ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit ausſcheiden. Sicut in rebus naturalibus in his, quae ut in pluribus agunt (ſiehe vorige Note) gradus quidam attenditur (quia, quanto est virtus naturae fortior, tanto rarius deficit a suo effectu) ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per hujusmodi enim processum, quando quidem, ut si non fiat scientia, sit tamen fides vel opinio vel probabilitas propter probabilitatem propositionum ex quibus proceditur; quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur Topica sive Dialectica. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agitur ab Aristotele in libro Topicorum. Quandoque vero non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis declinetur in hanc quam in aliam. Et ad hoc ordinatur Rhetorica. Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem ad modum, quo fit homini abhominatio alicujus cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicujus abhominationis. Et ad hoc ordinatur Poetica. Nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam praecedentem repraesentationem. Ibidem. — Dann wird noch mit Rückſicht auf eine dritte Art rationaler Thätigkeit, die in der vorigen Note charakteriſirt wurde, die Sophiſtik als Scheinwiſſenſchaft aufgeführt, und als jener Theil der Denkwiſſenſchaft, welchen Ariſtoteles in libro elenchorum behandelt hat.

daß das menſchliche Erkennen mit unbeſtimmten, weiten Begriffen anfängt, und erſt allmählig zu den beſtimmteren, engeren Begriffen vorwärts ſchreitet [1]), welche letztere ſich ja nur unter Vorausſetzung der bereits vorhandenen erſteren bilden können. Die arbor Porphyrii [2]) bietet ein muſtergiltiges Beiſpiel eines ſolchen Fortſchreitens vom Allgemeinſten bis zum Beſonderſten. Der allgemeinſte und der beſonderſte Begriff bilden die zwei ſogenannten extrema der geſammten Reihe von Begriffen, und zwar wird der erſtere die extremitas major [3]), der andere die extremitas minor [4]) genannt. Die zwiſchen den beiden terminis extremis ſtehenden Begriffe ſind im Verhältniſſe zu beiden die Mittelbegriffe, termini medii, die als ſolche den Übergang von dem erſten zum letzten vermitteln. Wie man den erſten und letzten Begriff der genannten Reihe durch die Mittelbegriffe aufeinander beziehen kann, ſo jede zwei andere Begriffe derſelben, welche wenigſtens Einen Mittelbegriff zwiſchen ſich haben; man kann z. B. die Begriffe substantia und animal als extrema wählen und den Begriff corpus als terminus medius. Die extrema für ſich genommen geben Subject und Prädicat einer Ausſage ab, welche für ſich einleuchten mag, aber auch einer weiteren Vermittelung im Denken fähig iſt. Da die extremitas major ein genus ausdrückt, welchem die extremitas minor im logiſchen Range unterſtellt iſt (subjicitur), ſo wird erſtere von letzterer ſachgemäß als Prädicat ausgeſagt, und der ſyllogiſtiſch zu vermittelnde Satz lautet: animal est substantia. In der näheren Vermittelung dieſes Urtheiles geht nun die discurſive Denkthätigkeit von ſelbſt in die ratiocinative über. Denn der Mittelbegriff corpus, auf welchen nunmehr Subject und Prädicat zur Begründung ihres Zuſammenhanges bezogen werden ſollen, hat ja die logiſche ratio ihrer Auf-

---

[1]) Discursus est a magis noto ad minus notum. Magis autem nota sunt nobis magis universalia ut I. phys. dicitur, quia sunt magis confusa; discursus ergo noster in nostra cognitione est a magis universalibus ad minus universalia. Opusc. 48, tr. de syllog., c. 4.

[2]) Siehe Seite 29.

[3]) Extremitas dicitur, quia primo occurrit intellectui; major, quia universalior et magis nota. Opusc. 48, de syllog., c. 4.

[4]) Extremitas dicitur, quia ibi stetit discursus rationis; minor vero dicitur, quia minus universalis, et per consequens minus nota nobis. Ibidem.

einanderbeziehung abzugeben [1]). Als medium [2]) muß er zu beiden im Verhältniſſe ſtehen; und ſo weit, und in dem Sinne, als die beiden extrema in dieſem medium ſich begegnen, können ſie auch unmittelbar zu einander in ein logiſches Verhältniß geſetzt werden. Die Begegnung beider in einem gemeinſamen medium iſt alſo die nothwendige Vorbedingung, unter welcher ihr logiſcher Zuſammenhang erſichtlich gemacht werden kann. Damit aber die gemeinſame Beziehung auf das medium auf beſtimmte Weiſe erſichtlich werde, muß ſie in beſtimmten Sätzen formulirt werden, in deren einem die Beziehung der extremitas major zum terminus medius, in der anderen die der extremitas minor aufgezeigt wird. Aus der Beziehung der extremitas major auf den terminus medius reſultirt der Satz: corpus est substantia; aus der Beziehung der extremitas minor auf den terminus medius der Satz: animal est corpus. Unter Vorausſetzung und Aufeinanderbeziehung dieſer beiden Sätze ergibt ſich nun der zu begründende Satz: animal est substantia, von ſelbſt als natürliche und denknothwendige Folge. Der Folgeſatz heißt, weil in ihm das ratiocinium ſich abſchließt, die conclusio. Die beiden anderen Sätze, aus welchen der Schlußſatz gefolgert wird, heißen, weil ſie nothwendig vorausgeſtellt werden müſſen, pro-positiones [3]) oder praemissae; und zwar wird der eine von ihnen, welcher die Beziehung der extremitas major zum medium ausdrückt, die propositio major genannt, der andere, welcher die Beziehung der extremitas minor zu demſelben medium ausdrückt, die propositio minor [4]). Prämiſſen und Schlußſatz zuſammenge-

---

[1]) Judicium, ut hic sumitur, est recta determinatio rationis in his, quorum est judicium. Opusc. 48, tr. de syllog., c. 1.

[2]) Id quod est medium, est ratio ejus de quo quaeritur. Anal. post. II, lect. 1.

[3]) Proponuntur enim, ut eas sequatur alia. Opusc. 48, l. c.

[4]) Major propositio est prius nota conclusione natura et tempore. Natura, quia termini ejus sunt magis universales; tempore vero, quia in discursu rationis prius scivi substantiam inesse corpori, quam inesse animali. Minor vero propositio est prius nota natura non autem tempore. Natura, quia causa prior est causato; propositiones autem sunt causa conclusionis, et quia etiam iste fuit prior discursus rationis, de medio scil. ad minorem extremitatem. Non tamen est prius nota tempore. Qui enim sciebam substantiam inesse corpori, in eodem instanti in

nommen conſtituiren das in ſich abgeſchloſſene Ganze jener consideratio ratiocinativa, welche Syllogismus [1]) genannt wird. Das ſyllogiſtiſche Verfahren derſelben iſt ſeinem Geiſte nach als ein Zurückgehen auf die Gründe der Ausſage weſentlich ein reſolutoriſches (analytiſches), daher die Schluß- und Beweislehre nach Ariſtoteles Analytik genannt wird [2]). Der Grund dieſer Benennung tritt noch ſichtlicher hervor, wenn man beachtet, daß der terminus medius der ſyllogiſtiſchen Vermittelung eben nur durch die Definitionen der termini des zu begründenden Satzes, alſo durch logiſche Analyſe deſſelben gewonnen wird [3]).

---

quo scivi corpus inesse animali, scivi substantiam inesse animali. Ibidem, c. 4.

[1]) Es gibt eigentlich 4 species argumentationis: Syllogismus und Enthymema, Inductio und Exemplum. Da aber der Syllogismus die vollkommenſte und regelrechte Art der Argumentation iſt, und die übrigen drei auf ihn ſich reduciren laſſen, ſo hat die Logik, wie Thomas erklärt, bloß dem erſteren eine einläßliche Berückſichtigung zu ſchenken. Die Eintheilung der Argumentation in die ſyllogiſtiſche und inductive, zu welchen ſich enthymema und exemplum als species subalternae verhalten, wird gewonnen mit Rückſicht auf das discurrere als ſolches, abgeſehen von ſeinem Charakter als ratiocinirendes Denken: Omnis discursus vel est ex universalibus ad particularia, vel a particularibus ad universalia, quia omnis ratio reducitur ad syllogismum et inductionem. De veritate, qu. 8, art. 15. Die Induction reducirt ſich aber auf den Syllogismus, weil auch in ihr das Allgemeine der Erkenntnißgrund des Beſonderen iſt; ſie iſt alſo nur eine umgekehrte Form der ſyllogiſtiſchen Beweisart. Das enthymema iſt ein syllogismus detruncatus, das exemplum eine inductio imperfecta. Deßhalb ſind alſo beide für das ſtreng wiſſenſchaftliche Verfahren nicht verwendbar. So gehören vielmehr zu den Rhetoricis, in quibus persuasio fit per enthymema aut per exemplum, non per syllogismum aut inductionem completam, propter incertitudinem materiae circa quam versatur, scil. circa actus singulares hominum, in quibus universales propositiones non possunt recte assumi. Anal. post. I, lect. 1.

[2]) Scientia, quae est recta determinatio scibilium, est per causas, scil. cum ratio resolvit causata in principia; et propterea pars logicae judicativa dicitur analytica. Opusc. 48, de syllog., c. 1.

[3]) Si vis v. g. concludere istam: omne currens movetur, — — diffinias vel describas vel interpreteris moveri, quod describitur sic: moveri est mutare locum in tempore; sed omne currens mutat locum in tempore; ergo omne currens movetur. Opusc. 48, l. c., c. 9. — Zur

Das analytiſche Verfahren der ſyllogiſtiſchen Begründung iſt, obwol ſeinem Geiſte nach ſtets daſſelbe, doch in ſeiner Anwendung vielgeſtaltig, und geht mit Beziehung auf die vielfach variirende logiſche Beſtimmtheit deſſen, was ſyllogiſtiſch verarbeitet werden ſoll, in ein Mannigfaltiges verſchiedener Arten und Formen auseinander. Dieſes Mannigfaltige iſt zunächſt bedingt durch die gegebene Beſchaffenheit der Termini, welche die Elemente der ſyllogiſtiſchen Begründung abgeben, und weiters durch die mannigfaltige Beſchaffenheit der aus den terminis gebildeten Propoſitionen. Von dem Verhältniſſe der termini extremi zum terminus medius hängt Quantität und Qualität des Schlußſatzes ab; von der logiſchen Beſchaffenheit der aus den Terminen gebildeten Vorderſätze, ob er ein kategoriſcher oder hypothetiſcher Satz ſein ſoll. Darnach auch die Eintheilung in kategoriſche und hypothetiſche Schlüſſe.

Der Schlußſatz eines kategoriſchen Syllogismus fällt bejahend oder verneinend aus, je nachdem der terminus medius zu beiden

---

vollkommenen Erweiſung einer Wahrheit iſt nöthig, nicht nur das Prädicat ſondern auch das Subject der zu begründenden Ausſage zu analyſiren: Videtur Aristoteles dicere, quod diffinitio passionis sit medium in demonstratione. Sed considerandum est, quod diffinitio passionis perfici non potest sine diffinitione subjecti. Manifestum est enim, quod principia, quae continet diffinitio subjecti, sunt principia passionis. Non ergo demonstratio resolvet in primam causam, nisi accipiatur ut medium demonstrationis diffinitio subjecti. Sic ergo oportet passionem concludere de subjecto per diffinitionem passionis, et ulterius diffinitionem passionis concludere de subjecto per diffinitionem subjecti. — — Et hoc patet per exemplum. Si velimus de triangulo demonstrare, quod habet tres angulos aequales duobus rectis: accipiamus primo pro medio, quod est figura habens angulum extrinsecum aequalem duobus rectis intrinsecis sibi oppositis, quod est quasi diffinitio passionis. Quod iterum demonstrare oportet per diffinitionem subjecti, ut dicamus: Omnis figura tribus rectis lineis contenta habet angulum exteriorem aequalem duobus interioribus sibi oppositis; sed triangulus est ejusmodi, ergo etc. Et idem patet, si velimus demonstrare, quod vox acuta et gravis consonent — accipiamus diffinitionem passionis ut hic dicitur, scil. quod habent proportionem numeralem: sed rursus ad hoc demonstrandum oportet accipere diffinitionem gravis et acuti. Nam gravis vox est, quae in multo tempore nota est movere sensum; acuta autem, quae in modico tempore; modici autem ad multum est proportio numeralis. Anal. post. II, lect. 1.

oder nur zu einer der beiden extremitates in einem bejahenden Verhältniſſe ſteht; der Schlußſatz iſt allgemein oder particulär, je nachdem der terminus medius die logiſche Aufeinanderbeziehung der extrema allgemein oder nur in particulärem Sinne zuläßt. Der terminus medius würde aber aufhören, das medium zu ſein, wenn er zu beiden extremis in einem lediglich ausſchließenden Verhältniſſe ſtünde oder auf beide nur in particulärem Sinne ſich bezöge. Daher ergibt ſich unmittelbar aus dem Weſen des ratiocinirenden Denkens die Forderung, daß wenigſtens eine der aus den terminis gebildeten Prämiſſen bejahend und eine derſelben allgemein ſei [1]). Weiters aber ſollen die Prämiſſen von ſolcher Beſchaffenheit ſein, daß die Schlußfolgerung aus ihnen mit unabweislicher und evidenter Denknothwendigkeit hervorgehe. Eine evidente Denknothwendigkeit der Schlußfolgerung ſtellt ſich hervor, wenn die Prämiſſen nach den Principien des dici de omni oder de nullo geordnet ſind, wenn im Unterſatze nichts zur Subſumtion unter das Subject des Oberſatzes ſich darbietet, von dem nicht zufolge ſeiner im Unterſatze ausgedrückten Beſtimmtheit das Prädicat des Oberſatzes ſchlechthin zu bejahen oder ſchlechthin zu verneinen wäre. Sind die Prämiſſen, wie ſie unmittelbar gegeben ſich vorfinden, nicht von ſolcher Art, ſo müſſen ſie wenigſtens auf eine jenen Principien gemäße logiſche Dispoſition zurückgeführt werden können; wäre dieß nicht möglich, ſo wären ſie überhaupt keine geeigneten Vorbedingungen einer logiſch giltigen Schlußfolgerung.

Innerhalb der hiemit gezogenen Gränzen ſind 14 Modificationen [2]) des ſyllogiſtiſchen Verfahrens möglich, welche ſich ſämmtlich drei ſogenannten Schlußfiguren [3]) einordnen laſſen. Der Unter-

---

[1]) Ex puris negativis, particularibus, indefinitis et singularibus nihil sequitur. Opusc. 48, l. c., c. 5.

[2]) Modus, ut hic sumitur, est ordinatio duarum propositionum in certa qualitate et quantitate, et dicitur modus, quia est quaedam accidentalis determinatio ipsarum propositionum syllogismi. Ibidem, c. 4.

[3]) Dicitur autem figura ordo trium terminorum secundum subjectionem et praedicationem. Sicut enim termini linearum in mathematicis aliter et aliter situati variant species figurarum (nam tria puncta, quae faciunt triangulum, si inter se aequaliter distabunt, erit species trianguli, quae dicitur aequilaterus sive isopleuros — si vero duo aequaliter distabunt a tertio quorum distantia inter se est minor vel major distantia eorum

ſchied der drei Figuren iſt durch die Stellung des medium in den beiden Vorderſätzen des Schluſſes bedingt. Das vorhin gegebene Beiſpiel, an welchem der Begriff des Syllogismus entwickelt wurde, zeigt das medium in einem der Vorderſätze als Subject, im anderen als Prädicat; auf dieſe Art ergibt ſich die faßlichſte und natürlichſte Geſtalt des Syllogismus, welche der erſten Figur angehört [1]). Daneben ſind aber noch zwei andere Stellungen des medium denkbar; es kann nämlich in beiden Propoſitionen als Prädicat [zweite Figur] [2]) oder in beiden als Subject [dritte Figur] [3]) erſcheinen. Von den 14 möglichen modis der Syllogismen ordnen ſich vier den Bedingungen der erſten Figur, vier jenen der zweiten Figur,

---

ad tertium, est species trianguli, quae dicitur isocheles — si vero omnes distantiae punctorum sunt inaequales, est species trianguli, quae dicitur scalenon sive gradatus) sic secundum diversitatem istorum trium terminorum in subjiciendo et praedicando fiunt tres figurae syllogismorum licet alio modo quam in figuris superficialibus jam dictis. Si enim medium in una propositione subjicitur et in altera praedicatur, dicitur esse prima figura et merito, quia tunc medium vere est medium, quia sapit naturam utriusque extremi scil. subjecti et praedicati; praedicatur enim et subjicitur, ut dictum est. Si vero medium in utraque propositione praedicatur, dicitur esse secunda figura, quia, licet medium non sit vere medium sapiens naturam subjectionis et praedicationis, tamen quia dignius est praedicari quam subjici, ideo haec figura secundum locum tenet. Si vero medium in utraque propositione subjicitur, dicitur tertia figura et ultima, quia in ea medium non stat in medio sicut in prima, et subjicitur semper quod est indignius. Plures figurae non possunt esse, quia tres termini in duabus propositionibus non possunt pluries variari. Unde versus:

Sub. prae. prima, bis. prae. secunda, tertia sub bis.

Ibidem, c. 4.

[1]) Dicitur autem haec dispositio prima figura, quia medium habet perfectiorem rationem medii, quod participat naturam extremorum in subjiciendo, minoris extremitatis et majoris in praedicando. Opusc. 47, de nat. syllog.

[2]) Secunda dicitur, quia deficit a perfectione medii. In prima enim figura medium est medium secundum rationem et secundum positionem; in secunda autem est primum secundum positionem, cum sit supra extremitates. Ibidem.

[3]) Tertia dicitur, quia medium est tertium secundum positionem, cum sit infra extremitates. Ibidem.

und ſechs jenen der dritten Figur ein. In den modis der einzelnen Figuren ſind ſelbſtverſtändlich jene nicht mitgezählt, welche ſich auf die Principien des dici de omni aut nullo nicht zurückführen laſſen und deßhalb überhaupt nicht als modi des regelrechten Schließens gelten können [1]). Die Schemata der giltigen modi der drei Figuren ſind folgende:

I. Figur.

1. modus.	2. modus.	3. modus.
Omne b = a	Nullum b = a	Omne b = a
omne c = b	omne c = b	quoddam c = b
alſo: omne c = a;	alſo: nullum c = a;	alſo: quoddam c = a;

4. modus.
Nullum b = a
quoddam c = b
alſo: quoddam c = non a.

II. Figur.

1. modus.	2. modus.	3. modus.
Nullum b = a	Omne b = a	Nullum b = a
omne c = a	nullum c = a	quoddam c = a
alſo: nullum c = b;	alſo: nullum c = b;	alſo: quoddam c = non b;

4. modus.
Omne b = a
quoddam c = non a
alſo: quoddam c = non b.

III. Figur.

1. modus.	2. modus.	3. modus.
Omne b = a	Nullum b = a	Quoddam b = a
omne b = c	omne b = c	omne b = c
alſo: quoddam c = a;	alſo: quoddam c = non a;	alſo: quoddam c = a;

4. modus.	5. modus.	6. modus.
Omne b = a	Quoddam b = non a	Nullum b = a
quoddam b = c	omne b = c	quoddam b = c
alſo: quoddam c = a;	alſo: quoddam c = non a;	alſo: quoddam c = non a.

[1]) Inutiles conjugationes, quae aliquando non sunt in omnibus figuris,

Eine unmittelbare Evidenz hat die Schlußfolgerung nur in den modis der erſten Figur, weil dieſe nach den Principien des dici de omni (1. und 3. modus) und de nullo (2. und 4. modus) geordnet ſind. In den modis der zwei anderen Figuren kann die Evidenz des Folgeſatzes nur indirect, durch Zurückführung auf eine den genannten Principien entſprechende Schlußform erhärtet werden. Dieſe Reduction läßt ſich aber auf zweierlei Art bewerkſtelligen. Man kann entweder unmittelbar die Prämiſſen ohne Änderung ihres logiſchen Sinnes auf einen beſtimmten modus der erſten Figur zurückführen, welcher den Schlußſatz des reducirten modus als evident nothwendige Folgerung erſcheinen läßt. Oder man verfährt auf eine mehr mittelbare Weiſe, indem man die im Schema angegebene Schlußfolgerung in ihr Gegentheil verkehrt, um an der Unmöglichkeit deſſelben mittelſt eines neuen Syllogismus die Giltigkeit und Nothwendigkeit des beanſtandeten Schlußſatzes aufzuzeigen. Dieſer neue Syllogismus muß natürlich nach dem Princip des dici de omni oder de nullo conſtruirt ſein; der in ſein Gegentheil verkehrte Schlußſatz des beanſtandeten modus gibt die eine der Prämiſſen des Probeſyllogismus ab [1]), die andere wird aus den Prämiſſen des beanſtandeten modus genommen, und die Zuſammenhaltung dieſer neuen Prämiſſen muß bei richtigem Verfahren ſelbſtverſtändlich das unmögliche, weil wider die angenommenen Vorausſetzungen des zu erprobenden Schluſſes ſtreitende Gegentheil der

---

sed in aliquibus, sunt duae. Una est, quae convenit primae et tertiae figurae, scil. quando minor propositio est negativa. Secundo vero convenit primae et secundae figurae scil. quando major propositio est particularis et de eis dantur regulae generales, scil.: In prima et tertia figura minori existente negativa nihil sequitur. Notandum quod in prima figura hic debet intelligi de syllogismis directe concludentibus. Nam sunt in ea duo modi syllogismorum indirecte concludentes, in quibus minor est negativa, nec tamen sunt inutiles conjugationes. Secunda regula: In prima et secunda figura majori existente particulari nihil sequitur. Et similiter in prima intelligitur de concludentibus directe. Opusc. 48, tr. de syllog., c. 5.

[1]) In syllogismis secundae figurae ex opposito conclusionis sit propositio minor, et infertur oppositum minoris propositionis; in syllogismis vero tertiae figurae ex opposito conclusionis fit major propositio et infertur oppositum majoris propositionis. Ibidem, c. 7.

anderen noch übrigen Prämiſſe des beanſtandeten modus als Reſultat geben. Hiedurch iſt nun eo ipso die Giltigkeit und Nothwendigkeit der im Schema angegebenen Schlußweiſe des beanſtandeten modus nachgewieſen. Man nennt dieſes letztere Verfahren die reductio per syllogismum conversivum oder reductio ad impossibile; das erſtere die reductio per conversionem propositionum. Dem beiderſeitigen Verfahren liegt der Gedanke zu Grunde, den Mangel an unmittelbarer Evidenz der Denknothwendigkeit des Gefolgerten durch Berufung auf das oberſte Denkgeſetz, den Satz des Widerſpruches zu erhärten. Dieſe Berufung wird aber auf andere Weiſe im erſteren Verfahren, und wieder auf andere Weiſe im zweiten Verfahren geltend gemacht. Im erſteren iſt ſie bei Umkehrung der Propoſitionen ſtillſchweigend vorausgeſetzt; im syllogismus conversivus hingegen wird ſie bei Umkehrung des Schlußſatzes förmlich geltend gemacht und auf Grund deſſen eine förmliche Probe des vorausgehenden Schlußverfahrens eingeleitet, welche bei erſterem Verfahren ganz überflüſſig iſt, weil es einen directen Nachweis der Evidenz des beanſtandeten Schlußſatzes anſtrebt. Bei der conversio propositionum hat die Beziehung auf den Satz des Widerſpruches den Zweck zu zeigen, daß der logiſche Sinn des convertirten Vorderſatzes durch ſeine Umkehrung nicht geändert werde; im syllogismus conversivus hingegen hat die Berufung auf daſſelbe Geſetz den Zweck nachzuweiſen, daß wegen der evidenten Denkunmöglichkeit des Gegentheiles einer von den Prämiſſen des beanſtandeten Schlußſatzes dieſer nothwendig gelten müſſe. Die reductio per syllogismum conversivum iſt in allen modis der zweiten und dritten Figur anwendbar; die reductio per conversionem propositionum iſt von gewiſſen Bedingungen abhängig, welche in zwei modis (im vierten modus der zweiten, im fünften modus der dritten Figur) nicht zutreffen [1]). Nachſtehendes Schema zeigt die Reſultate der zweierlei Arten von Reduction in allen modis der zweiten und dritten Figur [2]):

---

[1]) Weil in dieſen modis durch die Umkehrung der zur Umkehrung geeigneten Prämiſſe zwei particuläre Sätze entſtünden, aus welchen kein zuverläßiger Schluß abgezogen werden kann.

[2]) Thomas betrachtet alle modos der erſten Figur als normale Ausdrücke des dici de omni aut nullo. Er bemerkt aber hiezu: Philosophus reduxit

II. Figur.

II, 1 per conversionem majoris simpl. = I, 2; per syllogism. conversivum = I, 2;
II, 2 per convers. minoris simpliciter = I, 2; per syllogismum convers. = I, 2;
II, 3 per convers. majoris simpliciter = I, 4; per syllogismum convers. = I, 2;
II, 4 nicht zuläßig — ; per syllogismum convers. = I, 1.

III. Figur.

III, 1 per convers. minor. per accidens = I, 3; per syllog. convers. = I, 2;
III, 2 per convers. minor. per accidens = I, 4; per syllog. convers. = I, 1;
III, 3 per convers. major. simpl. = I, 3; per syllog. convers. = I, 2;
III, 4 per convers. minor. simpl. = I, 3; per syllog. convers. = I, 4;
III, 5 nicht zuläßig — ; per syllog. convers. = I, 1;
III, 6 per convers. minor. simpl. = I, 4; per syllog. convers. = I, 3.

Im vorſtehenden Schema iſt zwiſchen einer conversio simpliciter und einer conversio per accidens unterſchieden. Man verſteht unter der Umkehrung (conversio) überhaupt jene Umänderung eines Satzes, vermöge welcher Subject und Prädicat wechſelſeitig ihre Rollen tauſchen. Bleibt hiebei Quantität und Qualität des Satzes unverändert, ſo gibt dieß eine conversio simpliciter; wird bei gleichbleibender Qualität die Quantität verändert, eine conversio per accidens. Die Umkehrung ſoll bei der reductio per conversionem propositionum in ſolcher Weiſe ſtatt haben, daß das umgekehrte Urtheil nur eine logiſche Folge und Kehrſeite deſſelben Satzes ausdrückt, dem es ſubſtituirt wird, weil der Schlußſatz, zu deſſen Evidentmachung die Umkehrung der Prämiſſe vorgenommen wird, derſelbe bleiben ſoll. Eine ſolche Umkehrung läßt ſich nun simpliciter in allgemein verneinenden und particulär bejahenden Sätzen, per accidens in allgemein bejahenden [und allgemein verneinenden] [1])

---

omnes syllogismos ad duos universales primae figurae. Unde tertium modum primae figurae reduxit per syllogismum conversivum ad secundum modum secundae figurae, et quartum modum ejusdem primae figurae reduxit per syllogismum conversivum ad primum secundae, illi autem reducuntur ad duos modos universales primae figurae ut dictum est. Omnes ergo reducuntur ad duos modos universales primae figurae, in quibus salvatur perfecte dici de omni et dici de nullo. Opusc. 48, l. c., c. 7.

[1]) Per accidens convertuntur universalis affirmativa et ut aliqui dicunt,

Sätzen vornehmen [1]). Der Beweis für die Zuläßigkeit der Umkehrung, d. h. für die Identität des logischen Sinnes vor und nach Umkehrung des Satzes ist, wie schon bemerkt, durch die Beziehung auf das oberste Denkgesetz, auf den Satz des Widerspruches zu führen. So zuerst beim allgemein verneinenden Urtheile, in welchem so gefolgert wird:

Nullum b = a; also nullum a = b.

Beweis: Wäre nullum a = b falsch, so müßte das Gegentheil wahr sein, also: quoddam a = b als contradictorisches Gegentheil von nullum a = b. Aus quoddam a = b müßte aber folgen quoddam b = a, wie sogleich gezeigt werden soll; quoddam b = a wäre aber gerade das contradictorische Gegentheil von nullum b = a, dem es als gleichgeltend substituirt werden soll: also führt die Beanstandung der ursprünglich angenommenen Umkehrung auf einen Widerspruch. Daß aber aus quoddam a = b folge: quoddam b = a, wird durch einen sogenannten syllogismus expositorius gezeigt: Man substituire nämlich den abstracten Buchstabenzeichen concrete Begriffe: a = Mensch, b = Thier, und sage dann statt der abstracten Formel quoddam a = b so: quidam homo est homo. Ist dieses Urtheil richtig, so auch das in ihm enthaltene: hic homo (z. B. Socrates) est hoc animal [2]); mithin gilt ebenso: hoc animal est hic homo; also auch: quoddam animal est homo. Damit ist aber jene obige Folgerung nachgewiesen.

Im particulär bejahenden Urtheile:

quoddam b = a; also quoddam a = b.

---

universalis negativa; tamen non est necessarium hoc ponere. Si enim ad hanc: Nullus homo est lapis, sequitur: nullus lapis est homo, et ista est vera, necessario sequitur hanc esse veram: quidam lapis non est homo. Existentibus enim universalibus veris semper particulares sunt verae. Opusc. 48, l. c., c. 2.

[1]) Daher der Gedächtnißvers, in welchem a = univ. affirm., e = univ. neg., i = partic. affirm., o = partic. neg.:

foci simpliciter, convertitur ova per acci.

[2]) Accipiamus: quidam homo est animal. Signetur iste homo et hoc animal. Si enim ista est vera: quidam homo est animal, oportet quod ipsa sit vera in aliquo homine signato, puta Socrate vel Platone; et si in nullo homine signato erit vera, nullo modo erit vera. Ibidem.

Der Beweis dafür läßt ſich auf dieſelbe Weiſe führen, wie eben geſchah.

Im allgemein bejahenden Urtheile:

Omne b = a; alſo quoddam a = b.

Beweis: Gilt quoddam a = b nicht, ſo muß angenommen werden: nullum a = b; dieß iſt aber das conträre Gegentheil des umzukehrenden Satzes: Omne b = a; alſo muß die erſte Umkehrung die richtige ſein.

Dieſe Lehre von der Converſion findet auch auf die Umkehrung der Schlußſätze eine beſondere Anwendung. Zunächſt einmal ſteht feſt: alle Schlußſätze, mit Ausnahme der particulär negativen laſſen ſich umkehren [1]). Solche umkehrbare Schlußſätze finden ſich nun zehn in den vierzehn modis: fünf in Fig. I, zwei in Fig. II, drei in Fig. III. Da nun in dieſen der umgekehrte Schlußſatz eine logiſche Conſequenz des Sinnes iſt, welcher dem Satze vor ſeiner Umkehrung zukommt, ſo iſt in den bezeichneten modis mit dem im Schema angegebenen Schlußſatz implicite auch ſchon das Reſultat ſeiner Umkehrung enthalten. Mit Beziehung hierauf heißen die Schlußformen der genannten modi syllogismi indirecte concludentes. Boëthius entwickelt bloß fünf modos ſolcher indirecter Schlüſſe,

---

[1]) Particularis negativa non convertitur, quia ex opposito consequentis non infertur oppositum antecedentis. V. g. sit propositio convertenda ista: quoddam b = non a. Convertatur ergo, quia vel converteretur in universalem negativam vel in particularem negativam. In universalem negativam sic: quoddam b = non a; ergo: nullum a = b. Hujus oppositum est vel: omne a = b, vel: quoddam a = b. Sed utraque istarum propositionum scil.: omne a = b, vel quoddam a = b, convertuntur in istam; quoddam b = a, quae non est oppositum antecedentis, quod erat: quoddam b = non a, quia subcontrarietas non est oppositio; ergo non valet ista conclusio. Idem etiam sequitur, si converteretur in particularem scil. in illam: quoddam a = non b, cujus oppositum est: omne a = b, quae convertitur in hanc: quoddam b = a, quae proprie non est opposita, ut dictum est. Quod et talis conversio non váleat, patet, quia non tenet in omni materia et potest ostendi in terminis significativis. Licet enim istud sequatur: quidam lapis non est homo, ergo quidam homo non est lapis; tamen istud non sequitur: quoddam animal non est homo, ergo quidam homo non est animal, imo omnis homo est animal. Ibidem.

welche er ſämmtlich aus den modis der erſten Figur herleitet; den fünften modus gewinnt er durch Transpoſition der Prämiſſen des vierten modus. Über die Reduction der indirecten Schlüſſe auf die ihnen entſprechenden modos directer Schlüſſe geben folgende Gedächtnißverſe Anleitung, in welchen die Procedur des geſammten hierauf bezüglichen Verfahrens der ausgebildeten Denkkunſt fixirt iſt [1]):

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmon, Frisesomorum,
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Brocardo, Ferison.

Nachdem die logiſchen Bedingungen feſtgeſtellt ſind, unter welchen in kategoriſchen Syllogismen aus geregelten Prämiſſen ein evident giltiger und nothwendiger Schluß gezogen werden kann, ſo

---

[1]) Zur Verſtändigung über die vier Verſe diene Folgendes: Die erſten vier Worte des erſten Verſes drücken die allgemeinen Formeln der vier modi directi von Fig. I aus, die übrigen fünfzehn die modos indirectos. Die drei Sylben jedes Wortes bezeichnen die drei Sätze, aus welchen jeder Syllogismus beſteht; ſind mehr Sylben vorhanden, ſo ſind ſie nur des Metrum wegen vorhanden, alſo nicht zu berückſichtigen. Die Bedeutung der Vocale a, e, i, o wurde bereits in einer der letzten Noten angegeben. Die erſten vier Worte beginnen mit den Conſonanten b, c, d, f; in allen übrigen Wörtern werden dieſelben Anfangsbuchſtaben wiederholt, zum Zeichen, daß alle mit b beginnenden Formeln der modi indirecti auf die mit b beginnende Formel des modus directus, alle mit c beginnenden Formeln der modi indirecti auf die mit c beginnende Formel des modus directus u. ſ. w. zurückzuführen ſeien. Auch andere Conſonanten der in den Formeln enthaltenen Sylben haben ihre beſondere Bedeutung. So bedeutet s, wenn es nach einem der bezeichneten Vocale ſteht, ſo viel als simpliciter (d. h. simplex conversio des Satzes, welcher durch die betreffende Sylbe ausgedrückt iſt; p = per accidens (sc. conversio p. acc.); m bezieht ſich auf die Prämiſſen und bedeutet deren Transpoſition (d. h. Verwandlung der propositio major in die minor oder vice versa); c bedeutet, daß eine reductio per syllogismum conversivum ſtatt haben müſſe, wegen Unzuläßigkeit einer reductio per conversionem propositionum (dieß bezieht ſich nur auf die zwei Worte: baroco, brocardo). Endlich iſt noch zu beachten, daß alle dieſe Zeichen (mit Ausnahme der in den eben genannten zwei Worten vorkommenden) ſich lediglich auf das Verfahren der reductio per conversionem propositionum beziehen.

iſt nun weiters, wie bei der Lehre von den Urtheilen, noch zu beſtimmen, in wie weit und in welcher Weiſe ſich mittelſt der entwickelten Schlußformen das Wahre und das Nothwendige an den wirklichen Dingen erproben laſſe. Dieß führt zur Berückſichtigung der syllogismi ad impossibile und der Modalſchlüſſe (syllogismi modales). Wenn der Syllogismus überhaupt dazu dient, nachzuweiſen, daß und warum etwas wahr ſein müſſe, ſo kann ihm mittelbar auch die beſondere Beſtimmung gegeben werden, aufzuzeigen, was als wahr gedacht werden muß. Dieß geſchieht, wenn man eine falſche Behauptung des Gegners zur Prämiſſe eines Schluſſes nimmt, in deſſen Folgerung die Falſchheit der als wahr angenommenen Behauptung unmittelbar zu Tage tritt; iſt der Schlußſatz offenbar falſch, ſo muß nothwendig ſein contradictoriſches Gegentheil als wahr gelten, und von dieſem wird weiters auf die nothwendig geltende Wahrheit des contradictoriſchen Gegentheiles der falſchen Prämiſſe geſchloſſen. Dieß iſt das Verfahren im syllogismus ad impossibile, welches nach Verſchiedenheit der modi, in welchen es zur Anwendung kommt, zu einem beſtimmten oder minder beſtimmten Verſtändniß des Wahren führt, je nachdem das contradictoriſche Gegentheil der als falſch nachgewieſenen Prämiſſe allgemein oder particulär lautet. Denn im letzteren Falle weiß man noch nicht, ob das, was particulär gilt, auch allgemein gelte oder nicht. In vollkommener Beſtimmtheit wird der Begriff des Wahren nur durch ein allgemein bejahendes Urtheil feſtgeſtellt, weil dieſes einen poſitiven Inhalt hat und jede Möglichkeit eines daneben noch in particulärer Weiſe ſtatthabenden Andersſeins ausſchließt. Ein ſolches Urtheil kann auf dem angegebenen Wege nur in II, 4 und III, 5 [1]) erſchloſſen werden, und zwar deßhalb, weil in dieſen modis eine particulär negative Prämiſſe vorkommt, deren contradictoriſches Gegentheil die allgemeine Bejahung iſt. I, 1 gibt im syllogismus ad impossibile jederzeit eine particuläre Verneinung zum Reſultat, I, 2 eine particuläre Bejahung bei Nachweiſung eines falſchen Oberſatzes, eine particuläre Verneinung unter Vorausſetzung eines falſchen Unterſatzes. In I, 3 reſultirt eine particuläre Verneinung der

[1]) Dieß ſind aber eben jene modi, de quibus supra dictum est, quod per conversiones propositionum non possunt reduci ad modos primae figurae. Ibidem, c. 11.

falſchen propositio major, und eine allgemeine Verneinung der falſchen minor; in I, 4 particuläre Bejahung der falſchen major, allgemeine Verneinung der falſchen minor, u. ſ. w. [1]) Der Rückſchluß auf das contradictoriſche Gegentheil der falſchen Prämiſſe hat Ähnlichkeit mit dem syllogismus conversivus und iſt gleichfalls eine beſondere Art reductiven Verfahrens. Ziel deſſelben iſt Herſtellung eines Syllogismus mit wahren Prämiſſen, welcher eben darum auch einen nothwendig wahren Schlußſatz geben muß und deßhalb im Gegenſatze zum syllogismus ad impossibile syllogismus ostensivus genannt wird. Die logiſch merkwürdigen Ergebniſſe dieſes reductiven Verfahrens ſind folgende: Die syllogismi ad imposs. in Fig. I. werden durch den Nachweis einer falſchen major auf einen modus in Fig. III, durch Nachweis einer falſchen minor auf einen modus in Fig. II. reducirt. Im erſteren Falle wird das contradictoriſche Gegentheil des falſchen Schluſſes als major, im anderen Falle als minor des neuen Syllogismus verwendet. Die syllogismi ad imposs. in Fig. II. werden bei Nachweis einer falſchen major auf einen modus in Fig. III, bei Nachweis einer falſchen minor auf einen modus in Fig. I. reducirt. In beiden Fällen wird das contradictoriſche Gegentheil des falſchen Schlußſatzes zur minor des neuen Syllogismus gemacht. Die syllogismi ad imposs. in Fig. III. werden bei Nachweis einer falſchen major auf einen modus in Fig. I, bei Nachweis einer falſchen minor auf einen modus in Fig. II. reducirt. In beiden Fällen wird das contradictoriſche Gegentheil des falſchen Schlußſatzes als major in den neuen Syllogismus herübergenommen.

[1]) Notandum est, quod Philosophus secundo priorum facit solum praemissam falsam in quolibet modo omnium figurarum, et concludit per syllogismum ad impossibile in quolibet solum unam conclusionem, et tamen nos in quolibet modo dicimus utramque falsam et concludemus per impossibile oppositam utriusque. Notandum est, quod in prima et secunda figura magis congrue ponitur minor falsa, quia quod subjicitur in opposita conclusionis falsae, subjicitur postea in conclusione syllogismi ad impossibile. V. g. in prima figura sic: Omnis homo est animal, omnis lapis est homo, ergo omnis lapis est animal; sed quidam lapis non est animal, ergo quidam lapis non homo. Modo lapis est subjectum in opposita conclusionis falsae et in conclusione ultima; si vero ponitur major falsa, colorari potest, et communiter sic utimur. Ibidem, c. 11.

Modalſchlüſſe ſind Schlüſſe, welche aus Modalſätzen abgeleitet werden. Sie ordnen ſich gleich den syllogismis de inesse den 14 modis der drei Figuren ein, und ebenſo laſſen ſie ſich aus den modis der II. und III. Figur auf die modos der I. Figur reduciren. Das Verfahren hiebei weicht von demjenigen, welches bei Reduction der Inhärenzſchlüſſe zu beachten iſt, nur in ſoweit ab, als zwiſchen der Umkehrung von Inhärenz- und Modalpropoſitionen ein Unterſchied obwaltet. Wie ſchon erwähnt, ſind viererlei Arten von Modalſätzen zu unterſcheiden, Sätze de necessario, de impossibili, de possibili, de contingenti. Bei Umkehrung der propositiones de necessario und de impossibili wird formal auf dieſelbe Weiſe verfahren, wie bei Umkehrung der Inhärenzurtheile, nämlich durch Verwechslung des Subjectes und Prädicates; in den propositiones de possibili aber und de contingenti wird die Umkehrung nicht durch Verſetzung von Subject und Prädicat [1]), ſondern durch Veränderung der Qualität [2]) des Urtheiles bewirkt (conversio in

---

[1]) Ratio est, quia, ut dictum est, illa est bona conversio, in qua, sicut est veritas in propositione conversa, ita est in illa in quam convertitur. Si autem propositio de contingenti converteretur sic, quod de subjecto fieret praedicatum et e converso, non inveniretur in omni materia vera, sed in aliqua materia esset antecedens verum, et consequens falsum; ergo mala esset conversio. V. g. in terminis significativis contingit nullum hominem esse album, haec est vera, quia contingere hoc posset; si convertatur sic: contingit nullum hominem album esse, haec est falsa. Ponatur ergo modo quod Socrates esset albus; quia est albus, nunquam poterit contingere Socratem non esse hominem. Ibidem, c. 3.

[2]) Fit autem ista conversio in diversa qualitate. Nam triplex est contingens: vel utrumlibet, ut contingit hominem duos habere oculos; vel ut in pluribus, ut contingit hominem duos habere oculos, vel ut in paucioribus, ut contingit hominem esse monoculum. Contingens autem ad utrumlibet dicitur, quia quot possunt inesse, tot possunt removeri; ergo negativa et affirmativa sunt simul verae. Contingens autem ut in pluribus non convertitur in contingens ut in pluribus, sed in contingens ut in paucioribus. Unde illa, contingit nullum hominem esse coecum, convertitur in istam: contingit omnem hominem esse coecum. Prima enim est contingens ut in pluribus, secunda vero ut in paucioribus. Eodem modo convertitur contingens ut in paucioribus sicut contingens ut in pluribus, et eodem modo sumitur eorum conversio, sicut dictum est de contingentibus ad utrumlibet. Nam si contingit

terminis), während bei Umkehrung der Inhärenzurtheile und Modalſätze de necessario et impossibili die Qualität niemals geändert werden darf. Gemäß dieſem Unterſchiede werden nun auch die aus den Modalſätzen gebildeten Syllogismen in Syllogismen de necessario und de contingenti eingetheilt. Auf erſtere laſſen ſich auch alle Syllogismen de impossibili zurückführen. Die syllogismi de necessario [1]) zerfallen wieder in ſolche, in welchen beide Vorderſätze propositiones de necessario ſind, und in ſolche, in welchen nur einer der Vorderſätze de necessario, der andere aber eine propositio de inesse iſt. Sind beide Vorderſätze de necessario, ſo ſagt auch der Schlußſatz jederzeit etwas Nothwendiges aus. Im anderen Falle nicht immer, obwol jedenfalls die extremitas major der extremitas minor als bejahendes Prädicat beigelegt wird. Für den Fall, daß nur ein Vorderſatz de necessario iſt, gilt im Beſonderen Folgendes: Wenn in Fig. I. der Oberſatz de necessario, der Unterſatz de inesse iſt, ſo iſt der Schlußſatz de necessario; iſt umgekehrt der Oberſatz de inesse, der Unterſatz de necessario, ſo iſt der Schlußſatz de inesse. In Fig. II, 1. 2. 3 reſultirt unter Vorausſetzung einer negativen propositio de necessario allezeit ein Schlußſatz de necessario; lautet aber die propositio de necessario affirmativ, ſo folgt kein Schlußſatz de necessario. Die Probe hiefür liefert die Reduction auf die entſprechenden modos in Fig. I. In Fig. II, 4 ergibt ſich unter keiner Bedingung ein Schlußſatz de necessario. In Fig. III. hat man bejahende und verneinende Syllogismen zu unterſcheiden. Kommen im affirmativen Syllogismus zwei allgemeine Vorderſätze vor, ſo folgt jederzeit ein Schlußſatz de necessario. Wenn nur einer der Vorderſätze allgemein lautet, ſo kann ein

---

in pluribus, deficit in paucioribus; et si contingit in paucioribus, deficit in pluribus. Ibidem, c. 3.

[1]) Duplex est necessarium scil. necessarium simpliciter, quando aliquid inest alicui simpliciter, et non secundum aliquod tempus vel locum vel hujusmodi, sicut necessarium est hominem esse animal. Aliud est necessarium secundum quid, vel secundum tempus, sicut dicimus quod omne quod est, quando est, necesse est esse, vel secundum locum vel secundum aliquod hujusmodi. Et isto modo non sumitur propositio necessaria. Socrates enim, quando currit, necessario currit, et tamen haec propositio: Socrates currit, non est necessaria, sed contingens. Ibidem, c. 13.

Schlußſatz de necessario nur dann folgen, wenn eben der allgemein lautende Vorderſatz de necessario iſt, nicht aber, wenn der particulär lautende Vorderſatz de necessario wäre. Iſt aber der Syllogismus negativer Art, ſo folgt kein Schlußſatz de necessario, mag nun entweder ein allgemein verneinender Vorderſatz de necessario, oder ein particulär negativer Vorderſatz de necessario mit einer allgemein bejahenden Prämiſſe de necessario verbunden vorkommen. — Wie in den syllogismis de necessario hat man auch in den syllogismis de contingenti zu unterſcheiden, ob beide Propoſitionen oder nur eine derſelben de contingenti ſei. Im erſteren Falle ergibt ſich in Fig. I. und Fig. III. immer ein Schlußſatz de contingenti; in Fig. II. niemals. Iſt nur eine der Propoſitionen de contingenti, ſo muß in Fig. I. wieder unterſchieden werden, ob die major oder minor de contingenti ſei: iſt die major de contingenti, ſo reſultirt immer ein Schlußſatz de contingenti; aber nicht immer, wenn ſie de inesse iſt [1]). In Fig. I, 1. 2. 3 iſt ein Schluß nur

---

[1]) In qualibet propositione de contingenti potest dupliciter salvari dici de omni secundum duplicem ejus sensum. Unde cum dico, contingit omnem hominem esse album, comparo hominem ad dici, de quibus potest praedicari vel secundum esse ipsius albi, ut sit sensus: omne quod est homo, contingit actu esse album. Vel secundum possibilem inhaerentiam, ut sit sensus: Omne, quod est homo, contingit esse album. Propositio de inesse habet solum unum dici de omni, scil. secundum comparationem subjecti ad sua inferiora secundum actualem inhaerentiam praedicati, et ex his sequitur, quod virtute dici de omni illa de inesse potest sumi sub illa de contingenti. Unum enim dici de omni sub duobus, quia ad minus in uno est consequentia. Sed illa de contingenti non potest sumi sub illa de inesse. Duo enim dici de omni non continetur sub uno. Et ista est causa, quare majori existente de contingenti, minori vero de inesse non sequitur conclusio de contingenti virtute syllogistica, licet sequatur gratia materiae. Sciendum quod propositio de inesse est duplex scil. de inesse ut nunc, seu quando praedicatum ut nunc solum inest subjecto, ut Socrates currit, et de inesse simpliciter. Unde ad hoc, quod sequatur conclusio de contingenti, minori existente de inesse, debet esse de inesse simpliciter, quia praedicatum semper sequitur subjectum; ideo sequitur, quia quidquid contingit praedicato, contingit subjecto. Sed quia in propositione de inesse ut nunc praedicatum non semper sequitur subjectum, non erit semper verum, quia quidquid contingit praedicato,

möglich, wenn der bejahende Vorderſatz de contingenti iſt; der Schlußſatz kann aber auch dann kein Urtheil de contingenti ſein. In Fig. II, 4 hingegen kann, wenn einer der Vorderſätze de contingenti iſt, unter keiner Bedingung ein logiſch berechtigter Schluß ſtatt haben. In Fig. III. ergibt ſich ein Schlußſatz de contingenti, wenn die major de contingenti iſt. — Endlich iſt auch noch das Zuſammentreffen einer Ausſage de contingenti mit einer Ausſage de necessario in den Vorderſätzen denkbar. Wenn in Fig. I. in den bejahenden modis die major de contingenti, die minor de necessario iſt, ſo ergibt ſich eine conclusio de contingenti; im umgekehrten Falle aber läßt ſich bloß ein Möglichkeitsſchluß (assertio contingentis de possibili) ziehen [1]). Wenn in den negativen modis von Fig. I. der bejahende Vorderſatz de necessario, der verneinende Unterſatz de contingenti iſt, ſo entfällt ein Schlußſatz de contingenti; im umgekehrten Falle ergeben ſich zwei Concluſionen, eine de contingenti und eine de inesse [2]). Wenn in Fig. II, 1. 2. 3 der

---

contingit subjecto. Nec est instantia, quod si minor esset de contingenti, quae tantum valet quantum illa de inesse ut nunc, et major esset de contingenti, sequitur conclusio. Nam si minor est de contingenti, semper praedicatum contigit subjecto, nam haec, contingit hominem currere, semper est vera, quia semper contingit hominem currere, tamen iste homo non currit, non semper est vera; ideo aliter se habet de utralibet. Ibidem, c. 14.

[1]) Causa est, quia propositio necessaria haberet unum dici de omni secundum scil. actualem inhaerentiam praedicati ad subjectum et ad contenta sub eo; sed illa de contingenti habet duplex dici de omni ut supra dictum est (siehe vorige Anmerkung); non ergo potest illa sumi sub illa de necessario per virtutem principis, quod est dici de omni. Sciendum quod in praedicto syllogismo, licet non concludatur per dici de omni potest tamen concludi conclusio de contingenti de possibili, quod scil. communiter se habet ad necessarium et contingens in virtute istius regulae: Si aliquod subjectum sit essentialiter sub aliquo praedicato, quidquid contingit sub subjecto, contingit sub praedicato. Ibidem, c. 15.

[2]) Nam ex opposito utriusque conclusionis cum altera praemissarum infertur oppositum alterius praemissae. Ratio autem, quare utraque conclusio sequatur ad unam negativam de necessario, est quia non solum praedicatum non dicitur inesse subjecto, sed nec etiam potest inesse. Unde syllogismus significat, quod subjecto non insit prae-

verneinende Schlußſatz de necessario, der bejahende de contingenti iſt, ſo folgt gleicherweiſe eine doppelte Concluſion, de contingenti und de inesse, weil beide Schlußarten durch Umkehrung der propositio necessaria auf die erſte Figur ſich reduciren laſſen. In Fig. II, 4 läßt ſich keine concludente Verbindung von contingenten und nothwendigen Ausſagen bewerkſtelligen. In Fig. III. hat man wieder die bejahenden und verneinenden modos zu unterſcheiden. Wenn in den bejahenden modis beide Vorderſätze oder doch einer derſelben allgemein und zugleich der Oberſatz de contingenti iſt, ſo folgt ein Schlußſatz de contingenti; iſt die major de necessario und die minor de contingenti possibili, ſo folgt ein Schlußſatz de contingenti possibili [1]). Ein bejahender Syllogismus mit einem particulären Oberſatze gibt einen doppelten Schlußſatz, de contingenti und de inesse. Iſt in denjenigen negativen Syllogismen von Fig. III, welche einen allgemein verneinenden Oberſatz haben, eine major de contingenti, ſo folgt auch ein Schlußſatz de contingenti; iſt die major de necessario, ſo iſt kein Schluß zuläßig, weil keine Reduction auf Fig. I. möglich iſt. Wäre aber die minor eines ſolchen Syllogismus de contingenti possibili, ſo würde ein doppelter Schlußſatz in der ſchon angegebenen Weiſe reſultiren. Iſt die major particulär verneinend und de contingenti, ſo folgt ein Schlußſatz de contingenti; wäre ſie de necessario, ſo iſt kein Schluß möglich.

Die hypothetiſchen Schlüſſe werden, wie die hypothetiſchen Urtheile, in copulative, conditionale und disjunctive unterſchieden. Die copulativen Syllogismen werden ſo behandelt, wie die kategoriſchen. Die syllogismi conditionales unterſcheiden ſich unter-

---

dicatum, nec possit inesse. Unde cum aliquid contingenter ponitur sub tali subjecto, significatur quod tale praedicatum removeatur actu ab eo quod contingenter ponitur sub subjecto, et sic erit conclusio de contingenti, quia quod actu contingenter removetur, facit enunciationem contingentem, et significatur, quod nullo modo possit sibi inesse, et sic non solum contingenter non inest, imo nullo modo inest ei, si sit enunciatio de inesse. Ibidem, c. 15.

[1]) Aber nicht zufolge einer Subſumtion unter das dici de omni, ſondern weil das contingens de possibili als ein commune zu betrachten iſt, welches das necessarium und contingens als mögliche Unterarten in ſich ſchließt. Vgl. vorletzte Anmerkung.

einander nach Art ihres Oberſatzes, welcher entweder eine einfache oder zuſammengeſetzte Propoſition iſt. Einfache propositiones conditionales ſind ſolche, welche nur aus zwei kategoriſchen Sätzen, zuſammengeſetzte, welche aus mehr als zwei kategoriſchen Sätzen zuſammengefügt ſind. Die zwei kategoriſchen Sätze der einfachen propositio conditionalis ſtehen zu einander im Verhältniſſe als antecedens und consequens. Durch Subſumtion einer kategoriſchen minor unter eine ſolche propositio conditionalis entſteht ein syllogismus conditionalis simplex. Das Reſultat eines aus derartigen Vorderſätzen conſtruirten Syllogismus hängt von der Beſchaffenheit der minor ab, je nachdem durch dieſelbe entweder die antecedens der major affirmirt (positio antecedentis), oder die consequens derſelben auf conträre Weiſe negirt wird (destructio consequentis); denn hienach muß im Schlußſatze dem ſubſumirten Subjecte der Ausſage entweder die im Oberſatze ausgedrückte Vorbedingung beigelegt, oder die im Oberſatze ausgeſprochene Folge abgeſprochen werden. Hieraus ergeben ſich zwei Schlußfiguren des einfachen syllogismus conditionalis, deren jede wieder vier modos in ſich begreift, in Anbetracht deſſen, daß der Oberſatz auf vierfache Weiſe variirt werden kann, indem entweder ſeine antecedens und consequens oder nur eine aus beiden bejahend oder verneinend ſind [1]). — Eine zuſammengeſetzte propositio conditionalis kann von dreierlei Beſchaffenheit ſein, indem ſie entweder aus einem conditionellen und einem kategoriſchen, oder aus einem kategoriſchen und einem conditionalen Satze oder endlich aus zwei conditionalen Sätzen beſteht. Die beiden erſteren ſind ſomit aus drei, letztere aus vier kategoriſchen Sätzen zuſammengeſetzt. Eine aus drei kategoriſchen Sätzen beſtehende Propoſition kann der Qualität nach auf achtfache Art variiren: + + + (d. i. drei bejahende kategoriſche Sätze) oder — — — (d. i. drei verneinende kategoriſche Sätze) oder + + —, oder — — + oder + — —, oder — + +, oder + — + oder

---

[1]) Sciendum, quod isto modo fiunt syllogismi cum hoc relativo: qui, vel cum hoc nomine: quicunque. Faciunt enim praedicta nomina connotantia oppositionem antecedentis sic: Omnis homo, qui currit, movetur; sed Petrus currit, ergo Petrus movetur. A destructione consequentis sic: Omnis qui currit, vel: quicunque currit, movetur; sed Socrates non movetur; ergo Socrates non currit. Ibidem, c. 16.

— + —. Jede der genannten zwei Arten dreigliedriger Propoſitionen läßt ſich zwei Schlußfiguren einordnen, in deren erſter die minor von der Setzung der antecedens, in der zweiten von Aufhebung der consequens ausgeht. Da nun in jeder Figur acht Variationen möglich ſind, ſo ergeben ſich für jede der beiden erſten Formen zuſammengeſetzter syllogismi conditionales 16 modi. Die aus zwei conditionellen Sätzen zuſammengeſetzten Propoſitionen laſſen ſich zunächſt auf dreierlei verſchiedene Weiſe geſtalten, nach den verſchiedenen Stellungen des einen von drei Terminen, der in ihnen zweimal vorkommt. Er kann entweder im erſten Satze das consequens und im zweiten das antecedens, oder in beiden das antecedens, oder in beiden das consequens ſein. Darnach ergeben ſich drei Formen von Schlüſſen, deren jede wieder nach der zuvor angegebenen Weiſe ſich zwei Figuren einordnet [1]), während jede Figur acht modos zuläßt, ſo daß alſo 48 verſchiedene Schlußweiſen reſultiren. Dieſe 48 zu den 2 × 16 der zwei erſteren Arten conditionaler Syllogismen ſummirt, gibt 80 verſchiedene Varietäten derſelben.

Unter Vorausſetzung des über die syllogismi conditionales

---

[1]) Quando idem terminus in una est consequens et in altera est antecedens, fiunt syllogismi sic: si est homo, est animal: si est animal est substantia, sed est homo; ergo est substantia. Et hujusmodi fiunt a positione antecedentis. A destructione consequentis sic: Si est homo, est animal: si est animal, est substantia, sed non est substantia; ergo non est homo. Et hoc dicitur a Boëthio prima figura istarum propositionum. Secunda figura secundum eum fit, quando idem est antecedens in utraque; ex quo fit syllogismus a positione antecedentis sic: Si est homo, est animal: si non est homo, est insensibilis; sed est homo; ergo non est insensibilis. Vel sic: Si est homo, est animal: si non est homo, non est rationalis; sed est homo; ergo est rationalis. A destructione consequentis sic: Si est homo, est animal: si non est homo, est insensibilis; sed non est animal; ergo est insensibilis. Vel sic: Si est homo, est animal: si non est rationalis, non est homo; sed non est animal; ergo non est rationalis. Destructo enim animali destruitur animal, quo destructo destruitur rationale. Tertia figura secundum eum est, quando non arguitur a destructione consequentis, sed solum a positione antecedentis sic: Si est homo, est animal: si est lapis, non est animal; sed est homo; ergo non est lapis. Ibidem, c. 17.

gewonnenen Verſtändniſſes läßt ſich auch leicht der logiſche Charakter der disjunctiven Syllogismen entwickeln, in welchen an die Stelle des conditionellen Oberſatzes der syllogismi conditionales eine disjunctive Propoſition als major eintritt. Die einzelnen modi der disjunctiven Syllogismen gehen mit jenen der syllogismi conditionales durchgängig parallel, unter der Vorausſetzung, daß die disjunctiven Oberſätze den conditionellen Oberſätzen der entſprechenden modi äquipollent ſind. Dieſe Äquipollenz wird dadurch hergeſtellt, daß in der disjunctiven Propoſition ſtatt der wahren antecedens der propositio conditionalis ihr falſches Gegentheil geſetzt wird. Denn wie in der propositio conditionalis die consequens nur unter Vorausſetzung der Wahrheit der antecedens wahr iſt, ſo iſt entgegengeſetzter Weiſe im disjunctiven Satze die consequens nur dann wahr, wenn die antecedens falſch iſt. Die wahre antecedens des conditionellen Satzes muß daher in ihr falſches Gegentheil verkehrt werden, um ſich zur antecedens eines richtigen disjunctiven Satzes zu eignen; auf dieſe Art wird eine conditionelle Propoſition in die äquipollente disjunctive Propoſition umgewandelt. Da es nun viererlei Arten conditioneller Sätze gibt, und ein zweifaches Verhältniß der ſubſumirten kategoriſchen minor zu denſelben möglich iſt (nämlich per positionem antecedentis und per destructionem consequentis): ſo kommen entſprechender Weiſe auch im disjunctiven Syllogismus zwei Figuren, jede mit vier modis vor.

Die Syllogiſtik ſtellt die formalen Bedingungen auf, unter welchen aus was immer für gegebenen Prämiſſen eine denknothwendige Folgerung ermittelt werden könne. Da aber der Werth der Folgerung von dem Inhalte der Prämiſſen abhängig iſt, ſo hängt die Annehmbarkeit oder zuverläßige Gewißheit des gefolgerten Schlußſatzes von der Annehmbarkeit oder zuverläßigen Gewißheit der Prämiſſen ab, aus welchen der Schluß gezogen wird. So hat die Syllogiſtik wieder ihre höhere Zweckbeziehung auf die dialektiſche Kunſt, welche im Gebiete der Probabilität ſich bewegt [1]), und eine

[1]) Die Dialektik bildet ſich in praktiſcher Übung zur Disputirkunſt aus. In der Abhandlung de fallaciis, opusc. 39, werden vier Arten des Disputes unterſchieden: a) der ſtreng wiſſenſchaftliche (disputatio doctrinalis sive demonstrativa), b) der dialektiſche (ex probabilibus procedens), in welchem es ſich bloß um logiſche Virtuoſität handelt; c) die disputatio tentativa,

höchſte Beziehung auf die Lehre vom wiſſenſchaftlichen Beweiſe, in welcher ſie ſich ſelbſt erſt vollkommen abſchließt und vollendet, weil

---

welche aus den Annahmen des Gegners ihre Schlüſſe zieht; d) die disputatio sophistica, die auf Schein und Blendung ausgeht. Die Scheinkünſte der Sophiſten reduciren ſich auf fünf Arten, mit Rückſicht auf einen fünffachen Zweck, welcher durch die trüglichen Schlüſſe beabſichtigt werden kann: 1) Die redargutio oder trügliche Überführung von einem anfänglich nicht zugegebenen Gegentheil, z. B.: Quidquid emisti, comedisti; carnes crudas emisti; ergo carnes crudas comedisti. 2) Das Falsum, d. i. die gefliſſentliche Hinleitung auf ein falſches Reſultat, z. B.: Omnis canis est latrabilis; coeleste sidus est canis; ergo coeleste sidus est latrabile. 3) Das Inopinabile, d. i. eine zwar nicht nothwendig falſche, aber unvermuthete, im gegebenen Falle unberechtigte und künſtlich geſuchte Folgerung, z. B. Quemcunque contingit ab aliquo vinci, est infelix, quia ille qui vincitur est infelix; sed regem contingit ab hoste vinci; ergo est infelix. 4) Der Soloecismus, d. i. ein durch Rothzüchtigung der Grammatik erpreßter Fehlſchluß, z. B.: Tu scis hoc; hoc autem est lapis; ergo tu scis lapis. 5) Die nugatio, d. i. unnütze Wiederholung, welche weder eine emphatiſche noch logiſche Bedeutung hat. Die redargutio verſtößt wider die Metaphyſik (wider deren höchſten Grundſatz: Contradictoria non sunt simul vera); das Falsum gegen die scientia naturalis (gegen die ſinnliche Erfahrung, die das klare Gegentheil zeigt); das Inopinabile gegen die Dialektik, der Soloecismus gegen die Grammatik, die nugatio gegen die Rhetorik. Das Unweſen dieſer Täuſchungen beſteht in einer mißbräuchlichen Benützung der aus den genannten Disciplinen und Künſten zu entnehmenden Mittel logiſcher Begründung und Nachweiſung. Über die richtige Anwendung derſelben gibt eine eigene Abtheilung der logiſchen Wiſſenſchaft Anweiſung, die Topik, ſo genannt, weil ſie die Örter (locos) oder Gemeinplätze aufzeigt, nach deren Muſter ſich probable Propoſitionen bilden laſſen. Ein ſolcher locus iſt z. B.: De quocunque praedicatur species, et genus; alſo kann man vom Sokrates, weil er Menſch iſt, auch ſagen: Socrates est animal. Das Verhältniß des Terminus homo zum Terminus animal iſt eine habitudo inferentis ad illatam quae dicitur maxima vel differentia maximae (z. B. genus, species, totum, pars). Die ſophiſtiſche Täuſchung wird mittelſt einer ſcheinbaren, durch ſprachliches oder ſachliches Irregehen erſchlichenen Beziehung deſſen, was in einem beſtimmten Sinne gilt, auf eine maxima, worunter daſſelbe in dem angenommenen Sinne nicht gehört, bewerkſtelligt. Die Zahl der fallaciae iſt demnach ſo groß, als die Zahl der fälſchlich annehmbaren habitudines. Sprachliche Täuſchungen, d. i. ſolche, welche auf die Mehrdeutigkeit eines beſtimmten Ausdruckes geſtützt werden, ſind folgende ſechs: 1) Die aequivocatio, welche entweder

die Gewißheit das abſolute Ziel der ratiocinativen Denkthätigkeit iſt. Nun aber gibt es keine Gewißheit außer der Wahrheit, vielmehr

---

die verſchiedenen, durch Ein Wort bezeichneten Gegenſtände (z. B. canis latrabilis, marinus, coelestis), oder die wörtliche und figürliche Bedeutung deſſelben Wortes identificirt, oder den beſonderen Sinn, welchen es vermöge ſeiner beſonderen Stellung im Zuſammenhange eines beſtimmten Satzes hat, unbedingt auf einen ganz anderen Zuſammenhang überträgt; z. B.: Quicunque surgebat, stat; sedens surgebat; ergo sedens stat. 2) Die amphibologia, welche gefliſſentlich überſieht, daß eine und dieſelbe Rede Verſchiedenes bedeutet je nach Verſchiedenheit der habitudo der grammatiſch auf dieſelbe Weiſe gefügten Redetheile, oder nach Verſchiedenheit der tranſitiven und intranſitiven Bedeutung eines Wortes, oder nach Verſchiedenheit des wörtlichen und metaphoriſchen Sinnes einer und derſelben Redeweiſe. 3) und 4) Die fallacia compositionis et divisionis, d. i. Abſehen von dem verſchiedenen Sinne, in welchem zwei Ausſagen mit einander vereinbar ſind oder nicht ſind. 5) Die fallacia accentus, d. i. Identificirung von Worten, welche, mit verſchiedener Accentuirung geleſen, Verſchiedenes bedeuten (z. B. pōpulus und pŏpulus, pendēre und pendĕre), oder von ſolchen Worten, die durch Anweſenheit oder Abweſenheit eines Hauchlautes ſich unterſcheiden (hamo und amo), oder je nach Trennung oder Verbindung ihrer Sylben etwas ganz Verſchiedenes ausdrücken, z. B. invite, in vite. Daher folgender Trugſchluß: Quidquid Deus fecit invite, fecit invitus; sed racemos fecit in vite; ergo racemos fecit invitus. Oder: Quidquid amatur (hamatur), hamo capitur; sed vinum amatur; ergo vinum hamo capitur. 6) Die figura dictionis, die davon abſieht, daß derſelbe Ausdruck das eine Mal das quid, das andere Mal das quale einer beſtimmten Sache ausdrückt. — Die ſachlichen Verwechslungen beſtehen darin, daß von gewiſſen, zu unterſcheidenden Modalitäten eines Seienden abgeſehen und deßhalb auch gar nicht beachtet wird, daß von *derſelben Sache* zweimal in ganz *verſchiedenem Sinne* die Rede ſei. Sie iſt inſofern das Gegenſtück zur ſprachlichen Täuſchung, als dieſe durch *daſſelbe Wort* mehrere ganz *verſchiedene Dinge* auf unvereinbare Weiſe mit einander in Zuſammenhang bringen will. Die in der ſachlichen Verwechslung überſehenen Unterſchiede der generales entium conditiones ſind: 1) das esse per se et per accidens; 2) perfectum und imperfectum; 3) oppositum, non oppositum ad aliud; 4) idem et diversum; 5) prius und posterius; 6) causa und causatum; 7) unum und multum. Auf das Erſte bezieht ſich die fallacia accidentis, die in kategoriſchen und hypothetiſchen Propoſitionen vorkommen kann, und das per accidens Geeinte als unum per se geltend macht. So kann in kategoriſchen Propoſitionen die zufällige Eigenſchaft mit ihrem Träger, das genus mit der species, die species mit dem

beſteht die Gewißheit eben nur in dem möglichſt erreichbaren Grade rationeller Durchdringung und Durchbildung der vom Intellecte

---

proprium unbedingt vereinerleit und die vom Erſteren giltige Ausſage ſchlechthin auf Letztere übertragen werden; eben ſo kann von den hypothetiſchen Umſtänden einer Ausſage trüglicher Weiſe abgeſehen werden, um ſie gegen ihren Sinn abſolut geltend zu machen. Ähnlichkeit damit hat der auf die fallacia simpliciter und secundum quid geſtützte Trugſchluß. Das secundum quid ändert den Sinn des simpliciter quid ab durch eine beigefügte Entgegenſetzung, z. B. homo mortuus, bonus latro, oder durch Beifügung eines Ausdruckes, der es als Inopinabile erſcheinen läßt, oder indem er es als bloß potenzielles Sein des simpliciter quid erſcheinen läßt, z. B. ovum im Verhältniß zu animal, oder wenn die determinatio secundum quid bloß einen Theil und nicht das Ganze des Subjectes betrifft, z. B. die weißen Zähne des Mohren (Aethyops albus dentes), um deren willen er nicht ſelber weiß genannt werden kann, oder wenn der Zuſatz secundum quid bloß eine materielle Identität mit dem simpliciter quid übrig läßt, z. B.: Fur vult bonum, quia vult sumere bonum. Auf das Abſehen von den verſchiedenen Beziehungen, in welchen ein beſtimmter Begriff einen anderen ausſchließt und einſchließt (oppositum und non oppositum) ſtützt ſich die fallacia secundum ignorantiam elenchi, die bei einem trüglichen syllogismus ad impossibile angewendet wird. Das Entgegengeſetzte iſt nur dann ſtatt des verneinten Unmöglichen nothwendig anzunehmen, wenn es demſelben relate ad idem, secundum idem, similiter und eodem tempore entgegengeſetzt iſt. Dieß wird bei der fallacia sec. ignor. elenchi abſichtlich überſehen. Der trügliche Gebrauch eines idem als diversum hat bei der petitio principii ſtatt, welche den zu beweiſenden Satz unter veränderter Einkleidung als Beweisgrund hinſtellt. Rückſichtlich des prius und posterius iſt eine ſogenannte fallacia consequentis denkbar, d. h. der falſche Schluß vom consequens auf das antecedens, z. B.: Si aliquis currit, movetur; Socrates movetur; ergo Socrates currit; oder auch der falſche Schluß vom Gegentheil des consequens auf das Gegentheil des antecedens, z. B.: Si aliquid est generatum, habet principium; sed anima non est generata; igitur anima non habet principium. Bei dem zuvor erwähnten syllogismus ad impossibile iſt ferner auch die fallacia secundum non causam ut causam möglich; denn im syllogismus ad impossibile ſoll eine der Propoſitionen die Urſache enthalten, warum der aus den Vorderſätzen abgeleitete Schluß falſch ſein muß; in Ermangelung deſſen iſt der Schluß ungiltig; z. B.: Putasne, anima et vita sunt idem? Quo dato proceditur sic: Anima et vita sunt idem, et mors et vita sunt contraria, et generatio et corruptio sunt contraria; sed mors est corruptio; ergo vita est generatio; igitur vivere est generari, quod

erfaßten Wahrheit; ſomit bezieht ſich das discurſive Denken weſentlich auf die ihm vorausgehenden Thätigkeiten des Intellectes zurück, und zwar auf die erſte (apprehenſive) Thätigkeit deſſelben, inſofern alle objective Gewißheit des Gedachten und Begriffenen nur auf deſſen objectiver Wirklichkeit gründen kann [1]) — auf die zweite, inſofern alle vernünftige Gewißheit ſich in der vom Verſtand erfaßten Wahrheit zu vermitteln hat [2]) und außerhalb derſelben ſich nur als Scheingewißheit oder ſubjectives Gutdünken geltend machen kann. Darin aber, daß das Wirkliche als gewiß, das Wahre als nothwendig nachgewieſen wird, beſteht eben das Weſen der wiſſenſchaftlichen Beweisführung; ſomit iſt die Demonſtration die abſolute Zweckerfüllung der ratiocinativen Functionen des discurſiven Denkens.

Auf Grundlage des Geſagten läßt ſich nun bereits auch der ſpecifiſche Charakter und die weſentliche Beſchaffenheit des demonſtrativen Syllogismus deduciren und beſtimmen. Demonſtriren oder beweiſen heißt etwas aus unwiderleglichen Gründen zur vollkommenen Gewißheit erheben. Alle rationelle Gewißheit fußt aber auf dem Grunde der Wirklichkeit; ſomit gibt es kein anderes Object der Demonſtration als das durch den Intellect apprehendirte Wirk-

---

est impossibile. Nam quidam vivit, sed jam generatus est; ergo primum fuit impossibile scil. quod anima et vita sunt idem. Dieſer Schluß iſt nun ganz und gar unzuläßig: quia ista propositio: Anima et vita sunt idem, quae accipiebatur in praemissis, non fuit causa conclusionis impossibilis; quod ex hoc patet, quia ea remota, adhuc sequitur conclusio, unde per hoc, quod haec conclusio est impossibilis, non potest ostendi, quod praedicta propositio sit impossibilis, sed quod magis ista sit impossibilis, ex qua sequitur, quae est ista: Mors et vita sunt contraria; ex hujus enim falsitate sequitur falsitas in conclusione. Mors enim et vita non sunt contraria, sed opponuntur ut privatio et habitus. Opusc. 39, c. 14. Die Vermengung des Einen und Mehreren erzeugt die fallacia secundum interrogationem; das Sophiſtiſche beſteht in der Zumuthung, das in der Frage zuſammengefaßte Mehrere als Eines genommen unterſchiedlos zu bejahen oder zu verneinen; z. B.: Putasne, mel et fel sunt dulcia? Si dicatur: non, concluditur: ergo mel non est dulce. Si dicatur: sic, concludatur: igitur fel est dulce.

[1]) Quod non est, non contingit sciri. Anal. post. I, 4.

[2]) Nam principia cognoscuntur per actum componentis et dividentis. Subjectum autem et passio per actum apprehendentis, quod quid est. Anal. post. I, 2.

liche (quid) und deſſen nothwendige und weſentliche Beſchaffenheit (quale). Und eben ſo gibt es kein anderes Mittel (medium) der rationellen Verſtändigung als die Begriffe des quid und quale. Demnach ſind das quid und quale der wirklichen Dinge als Subject und Prädicat die nothwendigen extrema, die Begriffe des quid und quale (die definitiones subjecti et propriae subjecti passionis) die nothwendigen Medien der demonſtrativen Begründung. Demnach iſt dieſe weſentlich auf die Definitionen des quid und quale der wirklichen Dinge geſtützt, und vermittelt ſich durch die Beziehung des Gegebenen auf die Univerſalien; denn der im quid und quale enthaltene intelligible Charakter der Dinge faßt ja eben die Beziehungen auf die fünf Univerſalien in ſich zuſammen [1]). Einzig unter Vorausſetzung von Prämiſſen, welche aus ſolchem Materiale gebildet ſind, iſt auch ein Schlußſatz möglich, der nicht bloß denknothwendige Folgerung ſeiner Prämiſſen iſt, ſondern auch einen denknothwendigen und darum unwiderleglich wahren Inhalt von abſoluter Geltung hat. Dieß aber genügt für ſich noch nicht dem Zwecke der Demonſtration, welche auf ein vollkommenſtes Wiſſen, ſoweit dieſes erreichbar iſt, abzielt. Demzufolge ſoll der Schlußſatz nicht bloß einen unwiderleglich wahren Inhalt von abſoluter Geltung haben, ſondern auch etwas abſolut Gewiſſes ausſagen; aus contingenten Prämiſſen reſultirt aber kein Satz, der eine abſolute und nothwendige Giltigkeit des Inhaltes ſeiner Ausſage affirmiren würde; alſo muß das medium zu den beiden extremis der ſyllogiſtiſchen Beweisführung in einem nothwendigen Verhältniſſe ſtehen. Demonstratio procedit ex necessariis. Dieſe Art des Verhältniſſes ſchließt weiter auch ſchon in ſich, daß die aus den drei Terminen gebildeten drei Sätze des Syllogismus eine weſentliche Wechſelbeziehung [per se [2]) et non per accidens] ihrer beziehungsweiſen

---

[1]) Siehe oben Seite 17 ff.

[2]) Per se autem dicitur quadrupliciter: Primo modo, quando praedicatum est diffinitio vel aliqua pars diffinitionis ipsius subjecti, ut: omnis homo est animal rationale mortale, vel omnis homo est animal. Secundo modo dicitur per se, quando praedicatum est propria passio ipsius subjecti, in cujus diffinitione ponitur subjectum, ut: omnis homo est risibilis. In diffinitione enim risibilis ponitur homo non ut pars ejus essentialis, sed ut aliquid extra essentiam suam, sine quo cognosci non posset. Cum enim esse accidentis dependeat a subjecto, oportet

Subjecte und Prädicate affirmiren, obwol dieſes ſelbſtverſtändlich in jedem der drei Sätze anders geſtaltet ſein muß [1]). Demonstratio procedit ex his quae sunt per se et non per accidens. Jene weſentliche Beziehung von Subject und Prädicat ſoll ferner eine nächſte und unmittelbarſte ſein; eine nächſte, ſo daß das Prädicat nicht außerhalb des Subjectes, das Subject nicht außerhalb des Prädicates exiſtire, ſondern beide ſich wechſelſeitig decken und deßhalb convertirt werden können; eine unmittelbarſte Beziehung, ſo daß zur Aufhellung derſelben nicht erſt wieder ein Drittes herbeigezogen werden muß. Demonstratio procedit ex primis et immediatis [2]). Nun aber können in den einzelnen Sätzen eines Beweiſes

---

quod diffinitio quae significat esse ipsius, contineat in se subjectum. Tertio modo dicitur aliquid esse per se, quando significat aliquid solitarium, sicut singulare quod est in genere substantiae, ut: Socrates et Plato. Album vel ambulans, isto modo non dicitur per se, cum non intelligatur aliquid solitarium per se existens. Dicendo enim album, dico accidens et subjectum; sed cum dico Socrates, dico aliquid solitarium et sic dicitur per se. Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi per se, sed est modus essendi. Quarto modo praedicatur aliquid per se, quando aliquid dicitur de aliquo, quod est immediata et necessaria causa ipsius, sicut dicimus, quod interfectus interiit interfectione. Interfectio enim est immediata et necessaria causa ipsius interitus. Opusc. 48, tract. de demonstrativo syllogismo, c. 2.

[1]) In demonstratione affirmativa potissima (d. i. in der vollkommenſten und eigentlichen muſtergiltigen Beweisart, an welcher der Werth aller anderen gemeſſen wird) medium est diffinitio subjecti simul supra cum diffinitione passionis. Unde in majori propositione passio praedicatur de diffinitione subjecti in qua exprimuntur principia ipsius passionis. Subjectum enim comparatur ad primam passionem non solum in ratione causae materialis sed etiam in ratione causae efficientis. Diffinitio ergo subjecti simul sumta cum diffinitione passionis exprimit causam efficientem ipsius passionis immediatam et necessariam. Hic autem est quartus modus dicendi per se. In minori autem propositione praedicatur diffinitio de subjecto; et hic est primus modus dicendi per se. In conclusione vero praedicatur passio propria de suo subjecto; et hic est secundus modus dicendi per se. Ibidem, c. 4.

[2]) Sciendum, quod differt primum et immediatum; nam non omne quod primo inest, dicitur immediatum. Risibile enim primo inest homini sed non immediate, quia per prius inest diffinitioni hominis et suae;

nicht immer ſolche Subjecte und Prädicate zuſammengeſellt werden, welche in einem unmittelbarſten Verhältniſſe zu einander ſtehen, weil ſonſt die demonſtrative Vermittelung jeder einzelnen Wahrheit in vielen Fällen äußerſt umſtändlich ausfallen und derſelbe umſtändliche Vermittelungsproceß beim Nachweiſe vieler anderer Wahrheiten ſich einfach wiederholen würde; deßhalb ſcheidet ſich die Eine Wiſſenſchaft in viele beſondere Wiſſensgebiete, deren jede die Beziehungen der beiden extrema zu einem gemeinſamen medium von ihrem beſonderen Geſichtspuncte auffaßt, und alle abgeleiteten Wiſſenſchaften nehmen gewiſſe mittelbare Beziehungen für ihr Gebiet als unmittelbare an [1]), indem ſie die Ermittelung jenes Zuſammenhanges, den ſie als gegeben vorausſetzen, den übergeordneten Grundwiſſenſchaften überweiſen. Demonstratio procedit e propriis et non e communibus [2]). Überhaupt hält ſich die Demonſtration innerhalb der Gränzen

---

aliter diffinitio non esset medium ad concludendum risibile de homine. Similiter etiam non omne, quod immediate inest, primo inest; homo enim immediate inest Socrati, non tamen primo, quia de pluribus dicitur homo quam Socrates; unde praemissae demonstrationis oportet quod utrumque habeant. Ibidem, c. 5.

[1]) Sciendum, quod cum prima principia in demonstratione aliquando sunt mediata, quia per aliquod medium possunt demonstrari, tamen demonstrator accipit ea ut immediata et indemonstrabilia. Non enim sunt demonstrabilia in illa scientia de qua est demonstratio, sed in scientia superiori; et ideo licet habeant medium, accipiuntur ut immediata. Ibidem, c. 5.

[2]) In demonstratione quaedam principia concurrunt actualiter, quaedam vero virtualiter. Quaedam vero principia dicuntur dignitates seu communes animi conceptiones, quia ita naturaliter intellectus noster inclinatur per lumen suum ad ea cognoscenda, quod statim cognitis terminis cognoscit illa principia ut: Omne totum est majus sua parte. Ista autem principia seu propositiones primae sunt majus et minus communia. Unde illud principium: De quolibet dicitur esse vel non esse, est commune in omni ente; sed istud principium: Omne totum est majus sua parte, solum convenit enti corporeo, et non substantiis separatis, quia nec totum habent nec partem, et sic se habet de multis aliis. Unde dicta principia non intrant actu demonstrationes quae fiunt in scientiis, sed virtute, quando enim dico quamcunque propositionem, primum intrat in eam virtute. Cum enim dico: Petrus currit, certum est vel quia homo est, vel non est. Ergo hoc principium scil. de quolibet dicitur esse vel non esse, virtute est in qualibet praemissarum

ihres Objectes und greift niemals über das genus deſſelben hinaus, wie dieß durch den Begriff einer Vermittelung ex his quae sunt per se (nämlich durch die Definition des Subjectes und der propria passio deſſelben) gefordert iſt. Demonstratio procedit e propriis, non ex extraneis [1]). Solche Sätze aber, in deren Sub-

demonstrationis, et sic est de aliis principiis minus communibus respectu demonstrationum, in quibus sunt virtute. Sed talia principia non actu intrant demonstrationem. Unde qui voluit demonstrare quadraturam circuli per principia communia sic arguendo: Ubi invenitur majus et minus, ibi invenitur aequale; sed invenitur quadratum majus circulo et minus circulo; ergo invenitur aequale — male demonstravit. Nam ut supra probatum est, demonstratio procedit e primis et immediatis; sed utendo istis principiis ambae propositiones demonstrationis non erunt immediatae et primae, quoniam esse majus vel minus circulo, non solum convenit quadrato, sed etiam triangulo et multis aliis figuris. Non ergo in ista propositione est primum seu quod primo inest. Nec est immediata, quia per multa media posset hoc probari. Non ergo ex talibus procedit demonstratio. Alia vero principia demonstrationis sunt quae actu intrant demonstrationem, quae etiam dicuntur positiones, suppositiones et diffinitiones. Ibidem, c. 6.

[1]) Sciendum, quod licet in demonstrationibus non sit descensus ex uno genere in aliud genus extraneum, tamen nihil prohibet aliquando subjectum unius demonstrationis contineri sub subjecto alterius demonstrationis et contrahere illud. V. g. dato, quod demonstraretur haec passio scil. sensitivum, per diffinitionem animalis de ipso animali, si eadem passio demonstraretur de homine per idem medium vel per medium contractum ad definitionem hominis, tunc una demonstratio fieret sub alia demonstratione et esset subjectum sub subjecto. Sciendum etiam est, quod talis contractio aliquando est in eodem genere simpliciter, sicut dictum est de animali et homine, quia aliquando contrahitur ad hominem per differentiam aliquam extraneam. Aliquando vero talis contractio seu descensus fit in eodem genere secundum quid, quia subjectum contrahitur per differentiam extraneam, sicut visuale est extraneum a genere lineae, et sonus est extraneus a genere numeri. Unde linea, quae est simpliciter subjectum geometriae, et linea visualis quae est subjectum perspectivae, non sunt simpliciter unius generis, sed solum secundum quid; et similiter se habet de numero, qui est subjectum arithmeticae, et de numero sonoro, qui est subjectum musicae. Et ideo, quando ea, quae sunt lineae simpliciter, applicantur ad lineam visualem, fit quodammodo descensus in aliud genus. Unde in demonstratione, quae fit in scientia perspectiva, et in musica proceditur quodammodo ex principiis extraneis. Ibidem, c. 6.

jectsbegriffen der Prädicatsbegriff bereits enthalten liegt, erklären sich durch sich selbst und heißen darum propositiones per se notae; sie eignen sich zu Vordersätzen eines demonstrativen Syllogismus, insofern der an sich stattfindende wesentliche Zusammenhang von Subject und Prädicat auch für Jeden offen daliegt, sei es nun in Folge unmittelbarer Evidenz oder eines vorausgegangenen Nachweises. Daher dann die weitere Regel: Demonstratio procedit a notis per se et notioribus quoad nos [1]). Und da die Evidenz solcher Sätze sich durch die Beziehung auf die Universalien vermittelt, so ist die Demonstration jederzeit de sempiternis et incorruptibilibus.

Die eben entwickelten Anforderungen an den demonstrativen Syllogismus betreffen das Wesen der Demonstration, daher ihnen in allen Arten und Formen der Demonstration genügt werden muß. Man muß aber in dieser Beziehung wieder zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren, unbedingten und bedingten Weise des Genügens unterscheiden, und zwar eben in Hinsicht auf die Form- und Artunterschiede der demonstrativen Syllogismen. Demzufolge ist die demonstratio universalis der demonstratio particularis [2]),

---

[1]) Die zwei in dieser Regel mit einander verbundenen Forderungen scheinen unvereinbar zu sein mit der Erklärung des Aristoteles, daß das Allgemeine wohl an sich, das Besondere aber für uns das prius und notius sei, wie Thomas Anal. post. I, 4 bemerkt. Aber — fährt Thomas fort — Aristoteles sagt weiter auch wieder I. Physic., daß die Universalia prius quoad nos et posterius secundum naturam seien. Das Richtige ist, daß man unterscheiden müsse zwischen dem Anfange des Erkennens und dem des Wissens. Im Erkennen ist allerdings das Besondere eher vorhanden; das Wissen aber beginnt mit Erfassung des Allgemeinen, und das Besondere, was man bereits erkannt hat, wird erst durch seine Beziehung auf das Allgemeine ein Gegenstand des Wissens.

[2]) Die demonstratio universalis hat den Vorzug vor der particularis gemäß den in Anal. post. I, 37 u. 38 entwickelten Gründen: a) Qui scit in universali, magis cognoscit rem per se et in quantum hujusmodi, quam ille, qui cognoscit in particulari. b) Universale quantum ad id, quod rationis est i. e. quantum ad scientiam et demonstrationem, non erit minus ens quam particulare sed magis; quia quod incorruptibile est, magis ens est quam corruptibile. c) Usque ad illum terminum quaerimus, propter quid fiat aliquid, quousque non sit aliquid aliud assignare quam hoc ad quod perventum est, propter quod fiat vel sit

die demonstratio positiva der negativa [1]), die ostensiva der demonstratio ad impossibile [2]) vorzuziehen; letztere können nur insoweit

---

illud de quo quaeritur propter quid. — Si amplius non possit procedi, tunc maxime scimus. Hoc autem est, quia pervenitur ad universale. d) Quanto magis proceditur versus particularia, tanto magis itur versus infinitum. Infinita autem, inquantum hujusmodi, non sunt scibilia. Manifestum est ergo, quod universalia sunt magis scibilia, quam particularia; ergo etiam sunt magis demonstrabilia. e) Ille qui habet cognitionem de universali, cognoscit etiam particulare, dummodo sciat, quod sub universali contineatur particulare, sicut qui cognoscit omnem mulam esse sterilem, cognoscit hanc esse sterilem. Sed ille qui cognoscit particulare, non propter hoc universale cognoscit. f) Illa demonstratio, quae procedit ex principio immediato, est certior ea, quae non procedit ex principio immediato sed ex mediato, quod quanto aliqua demonstratio procedit ex medio propinquiori principio immediato, tanto fit potior. Sed universalis procedit ex medio propinquiori principio, quod est propositio immediata. g) Ille qui cognitionem habet de priori scil. de universali, cognoscit quodammodo posteriorem, scilicet in potentia. Sed qui cognoscit aliquid de particulari, non propter hoc cognoscit in universali neque in potentia neque in actu. Si igitur demonstratio est potior, quae ex potioribus propositionibus procedit, sequitur, quod demonstratio universalis sit potior. h) Cum intellectus sit potior sensu, sequitur quod demonstratio universalis potior sit quam particularis.

[1]) Die Vorzüge der demonstratio positiva werden Anal. post. I, 39 entwickelt: a) Sie ist minder umständlich als die demonstratio negativa. b) Die bloße Negation ist unfruchtbar, daher auch im Syllogismus die propositio negativa erst in Verbindung mit einer positiva eine Folge zuläßt; also ist die positio an sich das potius. c) Propositio negativa demonstratur maxime per affirmativas; also sind letztere, das notius und credibilius, mithin im Allgemeinen die demonstratio positiva die demonstratio potior. d) Affirmatio praecedit naturaliter negationem, sicut esse prius est quam non esse. e) Illud ex quo aliud pendet, est principium. Sed demonstratio negativa dependet ex affirmativa, quia non probatur, nisi per affirmativam demonstrationem; ergo etc.

[2]) Die demonstratio ad impossibile steht der negativa nach, um so mehr der ostensiva positiva. Was in der negativa gleich Anfangs in den Prämissen als wahr erkannt wird, wird im syllogismus ad impossibile erst zufolge des unmöglichen Schlusses als falsch erkannt. Mithin: Demonstratio negativa procedit ex notiori et priori, quam demonstratio ad impossibile. Anal. post. I, 40.

als vollgültige Demonſtrationen gelten, als ſie ſich auf die Formen der erſteren zurückführen laſſen. Darum iſt jede der erſteren im Verhältniſſe zu der ihr entgegengeſetzten letzteren eine demonstratio potior. Die genannten Formenunterſchiede unterſtellen ſich aber dem über ihnen ſtehenden Artunterſchiede zwiſchen der demonstratio propter quid und der demonstratio quia [1]). Ein vollkommenes Wiſſen kann ſchlechthin nur durch die demonstratio propter quid erzielt werden, weil einzig ſie auf jede Frage antwortet und das Warum zu erſchöpfen ſucht, während die demonstratio quia beim Nachweiſe des Daß ſtehen bleibt. In der demonstratio propter quid ſind die Mittelbegriffe der Prämiſſen nicht bloß im logiſchen, ſondern auch im ſachlichen oder metaphyſiſchen Sinne Urſachen des Erſchloſſenen, während umgekehrt durch die demonstratio quia in dem Erſchloſſenen der metaphyſiſche, d. i. ſachliche Grund der in den Vorderſätzen enthaltenen Vorausſetzungen gefunden wird. Die geſammte rationale Kosmologie iſt nichts anderes als eine zuſammenhängende Reihe von Demonſtrationen propter quid, welche durch die demonstratio quia in das Gebiet der Theologie hinübergeleitet wird. Die causae demonstrationis ſind in der demonstratio propter quid in den Definitionen des Subjectes und der propria subjecti passio enthalten. Nun werden überhaupt viererlei Arten von Urſachen unterſchieden, deren je eine der anderen ſich unterordnet, bis zur höchſten hinauf, welche allen übrigen übergeordnet iſt und dieſelben unmittelbar und mittelbar nach ſich beſtimmt, während die niederſte unmittelbar und mittelbar durch alle anderen beſtimmt wird, die mittleren aber theils beſtimmen, theils beſtimmt werden. Das Subject kann auf vierfache Art, die propria subjecti passio auf zweifache Art definirt werden. Wird das Subject durch ſeine conſtitutiven Beſtandtheile definirt, ſo hat man hiemit die causa materialis zu einem Mittel der Demonſtration gemacht; wird das Subject mit Rückſicht auf die ſeinem ſtofflichen Inhalte aufgeprägte Formbeſtimmtheit definirt, ſo iſt die causa formalis als Mittelurſache des Beweiſes genommen; wird in der Definition die Beziehung der weſentlichen Form auf deren Entſtehungsgrund hervorgehoben, ſo hat man die causa efficiens — und wenn dieſe aus ihrem Endzwecke erklärt wird, die causa finalis als Mittel des

[1]) Vgl. über den Begriff beider: S. 47, Note 3.

Beweiſes [1]). Damit iſt nun auch in aufſteigender Ordnung eine Reihe von Vermittelungen angedeutet, durch welche die wiſſenſchaftliche Unterſuchung im Allgemeinen und in ihren beſonderen Gebieten zum Abſchluſſe geführt wird. In der definitio passionis aber kann das Subject als causa materialis (Träger) und als causa efficiens der ihm weſentlich eignenden und durch ſeine Thätigkeit aus ihm herausgeſetzten Beſtimmtheit erſcheinen [2]). Jene Demonſtrationen, welche

---

[1]) Quatuor sunt causae, et a qualibet harum potest sumi definitio: V. g. dicendo: Domus est cooperimentum cum lapidibus, cemento et lignis, est diffinitio per causam materialem. Si vero dicatur: Domus est cooperimentum quadratum, longum et altum; erit definitio per causam formalem. Si vero dicatur: Domus est cooperimentum factum ab artifice cum martellis, tegulis et plumbo; erit definitio per causam efficientem. Si vero dicatur: Domus est cooperimentum prohibens nos a pluviis, frigore et calore, erit diffinitio per causam finalem. Cum ergo subjectum per tot causas possit diffiniri, medium, quod est ejus definitio, se habebit ad illud in habitudine tot causarum. Opusc. 48, tr. de demonstr. syll., c. 8.

[2]) Daß das Subject nicht bloß als Träger ſondern auch als Urſache der ihm eignenden passio betrachtet werden müſſe, wird aus dem Unterſchiede des accidens proprium von den accidentibus communibus gezeigt. Das proprium iſt nicht in demſelben Sinne ein accidens, wie das accidens commune; es iſt im Unterſchiede von dieſen dem Subjecte weſentlich eigen, und heißt ein accidens nur im Gegenſatze zur Subſtanzialität des Weſens. Im Gegenſatze zu den accidentibus communibus aber wird es per se vom Subjecte ausgeſagt, und zwar, wie vorhin ſchon bemerkt worden (ſiehe oben Seite 78, Note 2), juxta modum secundum dicendi per se. Da ſich nun das Subject ſchon zu den accidentibus communibus als causa materialis verhält, ſo muß es zum proprium, außerdem daß es auch deſſen causa materialis (Träger) iſt, noch in einem anderen Verhältniſſe ſtehen, welches dem Begriffe des proprium gemäß iſt. Und zwar muß der Träger in dieſem Verhältniſſe ſpecifiſch als urſächlicher Träger aufgefaßt werden. Si proprium solam hanc habitudinem haberet ad subjectum, ut scilicet subjectum solummodo esset passivum et receptivum ejus, tunc cum illud quod est receptivum tantum alicujus, non imponat necessitatem essendi ei, respectu cujus est tale, sequitur quod proprium non de necessitate sequatur subjectum, nec per consequens per se posset praedicari. Et tamen videmus oppositum. Nam in rebus naturalibus videmus quasdam operationes, quae conveniunt semper omnibus quae sunt ejusdem speciei, sicut attrahere ferrum semper convenit omni magneti; unde oportet quod tales operationes sequantur aliquod principium intrinsecum per-

das Ziel der wiſſenſchaftlichen Beweisführung am vollkommenſten erreichen, ſind auch ihrer logiſchen Form nach die vollkommenſten, demzufolge ſie ſich jederzeit in Fig. I, 1 oder Fig. I, 2 einordnen.

Die Nothwendigkeit mit einer demonstratio quia ſich zu begnügen, tritt ein, wenn das Subject des zu beweiſenden Satzes bloß aus ſeinen Wirkungen, oder doch in ſeinem Weſen nicht ſo weit bekannt iſt, daß ſich zwiſchen ſeinem Begriffe und dem des ihm beizulegenden Prädicates ein innerer urſächlicher Zuſammenhang ermitteln ließe. Wie in der demonstratio propter quid nur aus unmittelbaren Urſachen ſicher geſchloſſen werden kann, ſo in der demonstratio quia nur aus einer unmittelbaren Wirkung [1]). Eine ſolche iſt zunächſt ganz ſicher in dem Falle vorhanden, wenn das medium ſowol mit dem Subjects- als auch mit dem Prädicatsbegriffe convertirt werden kann; indeß iſt ein ſicherer und gil-

---

manens in illis corporibus. Hoc tamen principium dicitur potentia sive virtus, quia virtus est potentia qua fertur ad ultimum quod fieri potest. Tale ergo principium necessitatem essendi habet a forma specifica illius rei. Nec potest dici quod tali virtuti subjectum non imponat necessitatem essendi, sed generans, quia si subjectum nullam habeat necessariam habitudinem ad tale principium, quantumcunque generans semper generet subjectum cum tali passione, tamen talis propria passio per respectum ad subjectum esset per accidens et non per se, et sic non posset demonstrari. Restat ergo quod subjectum habeat ad suum proprium habitudinem causae efficientis. Opusc. 48, tract. de universalibus, c. 6. Auf den Einwurf, quomodo idem subjectum simul agens et patiens esse possit, wird geantwortet: Utrumque suo modo. Sicut clavus infixus trabi, si semper motus daretur trabi mediante clavo, quamvis totus motus effective esset ab homine movente utrumque scil. trabem et clavum, tamen clavus se haberet active respectu trabis; sic suo modo se habet de subjecto respectu suae propriae passionis. Ibidem.

[1]) Contingit aliquando, ut immediatus effectus sit nobis magis notus quam causa; ideo in talibus oportet demonstrationem procedere ab effectu ad causam. V. g. moveri et sentire est immediatus effectus habentis animam sensitivam, et est magis notum nobis, quod aliquid moveatur et sentiat, quia hoc sentimus, quam hoc quod habet animam sensitivam, et ideo proceditur sic: Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam: sed omne animal movetur et sentit; ergo omne animal habet animam sensitivam. Opusc. 48, de demonstr. syll., c. 11.

tiger Schluß auch dann noch vorhanden, wenn das medium mehr umfaßt als den Subjectsbegriff oder begränzter iſt als der Prädicatsbegriff; nicht aber, wenn der Subjectsbegriff weiter oder der Prädicatsbegriff enger iſt als der Mittelbegriff [1]). Eine demonstratio quia iſt auch dann noch — aber nur in einer figura media — möglich, wenn ein Mittelbegriff, welcher den Prädicatsbegriff unter ſich enthält, als vermittelnder Cauſalbegriff herbeigezogen wird. Dieß iſt die demonstratio quia per causam remotam. Die demonstrationes quia ex effectu können in demonstrationes propter quid umgewandelt werden [2]); nicht ſo die demonstrationes quia ex causis remotis [3]).

---

[1]) Aliquando accidit, quod medium, scil. effectus, puta moveri et sentire (ſiehe vorausgehende Anmerkung), se habent in plus quam minor extremitas, et adhuc fit syllogismus seu demonstratio conveniens sic: Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam; sed omnis homo movetur et sentit; ergo omnis homo habet animam sensitivam. Homo enim in minus se habet, quam quod movetur et sentit. Si vero medium in minus se habet quam minor extremitas, non fit demonstratio sic: Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam; omne corpus movetur et sentit — haec est falsa. E contrario autem si medium se habet in minus quam major extremitas, fit demonstratio sic: Omne quod movetur et sentit, est corpus; omne animal movetur et sentit; ergo omne animal est corpus. Si vero medium in plus se habet quam major extremitas, non fit demonstratio. Ex effectu enim, qui est in pluribus causis, non potest concludi una causa; sic ex moveri et sentire non posset concludi rationale. Ibidem.

[2]) So das in der vorletzten Anmerkung enthaltene Beiſpiel auf ſolche Art: Omne habens animam sensitivam movetur et sentit; sed omne animal habet animam sensitivam; ergo movetur et sentit. — Andere Beiſpiele ſind in Anal. post. I, 23 gegeben. So lautet eine demonstratio quia: Omne non scintillans est prope; planetae non scintillant; ergo sunt prope. Daraus eine demonstratio propter quid: In quo prope est, non est scintillare; planetae sunt prope; ergo non scintillant.

[3]) Sicut demonstratio Anacharsidis, quae talis fuit: Ubicunque non sunt vites, non sunt sibyllatores seu cantores; sed apud Scythas non sunt vites; ergo apud Scythas non sunt sibyllatores seu cantores. Certe licet vites sint causa cantus, tamen sunt causa multum remota. Vites enim sunt causa uvarum, uvae vero sunt causa vini, vinum autem causa est laetitiae, et laetitia est causa cantus. Certum est, quod talis demonstratio est quia. Non enim sic demonstrando cognoscere

Der Zweck der Demonſtration iſt die rationelle Vermittelung der Apprehenſionen des Intellectes, m. a. W. die Erhebung der Wahrheit zur Wiſſenſchaft, daher dieſe auch als habitus conclusionis demonstrativae definirt wird. Die formelle Einheit dieſes Habitus faßt aber eine materiale Vielheit in ſich, und es ſcheiden ſich im menſchlichen Wiſſen ſo viele beſondere Wiſſensgebiete auseinander, als es genera scibilium gibt [1]). Jede einzelne Wiſſensſphäre formt ſich zu einem in ſich abgeſchloſſenen Ganzen durch Reduction aller ihrer Sätze auf ein höchſtes innerhalb dieſes Gebietes nicht weiter beweisbares Princip [2]). Jedes derartige höchſte

---

possumus per causam immediatam, quare Scythae non cantent; sed per multas alias demonstrationes intermedias factas, et sic per eam nescitur propter quid. Opusc. 48, syll. demonstr., c. 11.

[1]) Distinguuntur genera scibilium secundum diversum modum cognoscendi. Sicut alio modo cognoscuntur ea quae diffiniuntur cum materia, et ea, quae sine materia. Unde aliud genus scibilium est corpus naturale, et corpus mathematicum. Unde sunt diversa principia utriusque generis et per consequens diversae scientiae. Et utrumque horum generum distinguuntur in diversas species scibilium secundum diversos modos et rationes cognoscibilitatis. Anal. post. I, 41. Der modus cognoscendi iſt verſchieden nach Verſchiedenheit der formellen Beſchaffenheit der Objecte der Erkenntniß; daraus folgt, daß die Eintheilung der Wiſſenſchaftsfächer von der ſtofflichen Beſchaffenheit der Erkenntnißobjecte nicht abhängt: Materialis diversitas objecti non diversificat habitum, sed tantum formalis. Cum ergo scibile sit proprium objectum scientiae, non diversificabuntur scientiae secundum diversitatem materialem scibilium, sed secundum diversitatem eorum formalem. Sicut autem ratio visibilis sumitur ex lumine per quod color videtur, ita formalis ratio scibilis accipitur secundum principia ex quibus aliquid scitur. Et ideo, quantumcunque sint aliqua diversa scibilia per suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, pertinent ad unam scientiam. Ibidem.

[2]) In quolibet genere oportet esse unum primum, quod est simplicissimum in genere illo, et mensura omnium quae sunt illius generis. Et quia mensura est homogenea mensurato, secundum diversitatem generum oportet esse hujusmodi prima indivisibilia diversa. Unde hoc non est idem in omnibus; sed in gravitate ponderum accipitur ut unum indivisibile uncia i. e. quoddam minimum pondus, quod tamen non est simplex omnino, quia quodlibet pondus est divisibile in minora pondera, sed accipitur ut simplex per suppositionem. In melodiis autem accipitur ut unum principium tonus qui consistit in sesquioctava pro-

Princip iſt ein universalissimum in genere suo, welches durch eine ſtetige Kette von Medien mit den particularissimis subjectis ejusdem generis zuſammenhängt. Jedes concrete Subject ſteht aber nur inſoweit innerhalb jenes in ſich abgeſchloſſenen Kreiſes, als es die formelle Beſtimmtheit des praedicatum universalissimum hujus generis an ſich trägt, und iſt eben deßhalb auch nur inſoweit innerhalb dieſer Sphäre ein Gegenſtand des Wiſſens. Jede Beſtimmtheit alſo, welche mit Rückſicht auf das höchſte beſtimmende Princip derſelben Sphäre als etwas Accidentelles erſcheint, iſt innerhalb dieſer Sphäre wiſſenſchaftlich nicht erreichbar und gehört dem begrifflichen Zuſammenhange einer anderen Wiſſensſphäre an.

Wie es einen Unterſchied verſchiedener Wiſſensſphären gibt, ſo gibt es auch ein Rangverhältniß der Über- und Unterordnung zwiſchen ihnen, welches ſich rückſichtlich jener, die ein beſtimmtes Erkenntnißobject mit einander gemein haben, logiſch durch ihr Verhältniß zu den beiden Demonſtrationsarten propter quid und quia beſtimmen läßt. Wie in einem und demſelben Wiſſensgebiete zu den höchſten innerhalb deſſelben erreichbaren Gründen durch die demonstratio propter quid aufgeſtiegen wird, ſo ſteht auch unter zwei Wiſſenſchaften, deren eine das Daß, die andere das Warum eines beſtimmten Statthabens nachweiſt, diejenige höher, welche den Nachweis propter quid liefert, und hiedurch den primis principiis einer beſtimmten Sphäre die tiefere Begründung gibt, die innerhalb jener Sphäre nicht möglich iſt. Das hierin gründende Verhältniß der Unterordnung der einen Wiſſenſchaft unter die an-

---

portione, vel diesis, quae est differentia toni et semitoni; et in diversis generibus sunt diversa principia indivisibilia. Syllogismi autem principia sunt propositiones; unde oportet quod propositio simplicissima, quae est immediata, sit unum, quod est mensura syllogismorum. Demonstratio autem addit super syllogismum quod facit scientiam. Comparatur autem intellectus ad scientiam, sicut indivisibile ad multa. Nam scientia est per decursum a principiis ad conclusiones, intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti. Unde intellectus respondet immediatae propositioni, scientia autem conclusioni quae est propositio mediata. Sic igitur demonstrationis divisibilis, inquantum est syllogismus, unum indivisibile est propositio immediata. Ex parte autem scientiae quam causat, unum ejus est intellectus. Anal. post. I, 36.

dere drückt mit Rückſicht auf ein beſtimmtes Erkenntnißobject entweder eine Unterordnung der beſonderen Art unter die allgemeine Gattung [1]) oder des Stofflichen unter das Formale [2]) aus. Die demonstrationes quia der untergeordneten Wiſſenſchaften ergeben zugleich wieder das propter quid der Principien in den aus ihnen abgeleiteten Wiſſenszweigen [3]). Aber auch andere Wiſſenszweige, welche in keiner ſolchen Beziehung zu einander ſtehen, können auf ähnliche Art zur Ermittelung des Verſtändniſſes einer und derſelben Sache concurriren [4]), nur daß in dieſem Falle ſtatt der demonstratio

---

[1]) Sicut animal est species corporis naturalis; et ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali. Anal. post. I, 25.

[2]) Alio modo, quando subjectum inferioris scientiae non est species subjecti inferioris scientiae, sed subjectum inferioris scientiae comparatur ad subjectum superioris sicut materiale ad formale. Et hoc modo accipitur una scientia esse sub altera sicut speculativa i. e. perspectiva se habet ad geometriam. Geometria est enim de linea et aliis magnitudinibus. Perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam i. e. circa lineam universalem. Linea autem visualis non est species lineae simpliciter, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli. Non enim ligneum est differentia trianguli. Et similiter machinativa i. e. scientia de faciendis machinis, se habeat ad Stereometriam i. e. ad scientiam quae est de mensurationibus corporum. Et haec scientia dicitur esse sub scientia per applicationem formalis ad materiale. Nam mensurae corporum simpliciter comparantur ad mensuras lignorum et aliarum materiarum, quae requiruntur ad machinas per applicationem formalis ad materiale. Et similiter se habet harmonica i. e. musica ad arithmeticam. Nam musica applicat numerum formalem, quem considerat arithmeticus ad materiam i. e. ad sonos. Et similiter se habet apparentia i. e. scientia navalis, quae considerat signa apparentia serenitatis vel tempestatis, ad astrologiam quae considerat motus et situs astrorum. Ibidem.

[3]) Sicut perspectiva subalternatur geometriae, ita scientia de iride subalternatur perspectivae. Applicat enim principia, quae perspectiva tradit simpliciter, ad determinatam materiam. Unde ipsius physici, qui tractat de iride, est scire quia; sed perspectivi est scire propter quid. Dicit enim physicus conversionem visus ad nubem aliquo modo dispositam ad solem esse causam iridis. Propter quid autem sumit a perspectivo. Ibidem.

[4]) Sic patet de medicina et geometria. Non enim subjectum medicinae sumitur a subjecto geometriae sicut subjectum perspectivae. Sed tamen

propter quid eine demonstratio per causam remotam ſtatt hat. Wie alſo der Gegenſatz der demonstrationes propter quid und quia auf das Verhältniß der Über- und Unterordnung, ſo iſt der im quia enthaltene Gegenſatz der demonstrationes ex effectu und e causa remota auf das Verhältniß der Nebenordnung in der Gliederung der Wiſſensſphären zu beziehen.

Es gibt eine Stufenfolge der Wiſſenſchaften, anhebend von der Erkenntniß der ſinnlichen Einzeldinge bis hinauf zur Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem (Ontologie), welche ihrerſeits wieder die Grundlage (philosophia prima) aller anderen auf dieſe erſte Grundwiſſenſchaft gebauten Erkenntniſſe iſt. Der ontologiſche Standpunct wird durch ein inductives Verfahren gewonnen, ausgehend von der ſinnlichen Erſcheinungswelt, deren Erkenntniß im Menſchen der Zeit nach früher vorhanden iſt als die Erkenntniß der Univerſalien. Mit der Erkenntniß der Univerſalien iſt aber die Möglichkeit eines ſofortigen demonſtrativen Verfahrens gegeben, welches um ſo größere Gewißheit verſchafft, je mehr es von dem Stofflichen und Accidentellen abſtrahirt und je mehr es ſich den allgemeinſten Gründen alles beſonderen Seienden nähert [1]). Die abſolute wiſſenſchaftliche Gewißheit iſt demnach im Gebiete der Ontologie zu ſuchen, weil ſie ſich ganz aus ſich ſelbſt begründet. Jede andere Wiſſenſchaft hat nur in dem Maaße Gewißheit, als ſie ſich auf die reinen Seinsverhältniſſe der ontologiſchen Betrachtungsweiſe zurückführen

---

ad aliquam conclusionem in medicina consideratam applicabilia sunt principia geometriae. Sicut quod vulnera circularia tardius sanentur, medici est scire quia, qui hoc experitur; sed propter quid scire est geometrae, ad quem pertinet cognoscere, quod circulus est figura sine angulo. Unde partes circulares vulneris non appropinquant sibi, ut possint de facili conjungi. Sciendum autem est, quod illa differentia quia et propter quid, quae est secundum diversas scientias, continetur subaltero dictorum modorum, quando scil. fit demonstratio per causam remotam. Ibidem.

[1]) In triplici genere sunt scientiae certiores: primo, illae quae dicunt causam et propter quid, sunt certiores eis quae dicunt effectum et quia. Secundo, illae quae dicunt formam, sunt certiores illis quae concernunt materiam sensibilem. Tertio, illae quae ita dicunt formam, quod nec etiam concernunt materiam intelligibilem, sunt certiores eis quae talem formam concernunt. Opusc. 48, de demonstr. syllog., c. 13.

läßt. Die Ontologie iſt die höchſte Grundwiſſenſchaft, und eben deßhalb auch die allgemeinſte Wiſſenſchaft. Alle anderen unter ihr ſtehenden Wiſſenſchaften haben das irgendwie determinirte und contrahirte Sein zum Inhalte der Betrachtung; die Ontologie befaßt ſich mit dem Seienden als ſolchem, und mit den darin ſich aufweiſenden, alle generiſche und weiter abſteigende Differenz präcedirenden und begründenden Gegenſätzen von Realität und Privation, Einem und Vielem, Dieſelbigem und Verſchiedenem, Gleichem und Entgegengeſetztem, Nothwendigem und Zufälligem, Prius und Posterius, Grund und Folge und allen hiedurch im Gebiete des Seienden begründeten denknothwendigen Relationen der Dinge. Ihre abſolute Gewißheit gründet darin, daß ſie ſich überall unmittelbar auf das höchſte und abſolute Denkgeſetz, auf den Satz des Widerſpruches zurückbezieht; ſie iſt alſo eben nur die auf den Boden der Metaphyſik übertragene Logik, oder die Analyſe der im Seienden als ſolchem denknothwendig zu unterſcheidenden Verhältniſſe. Jede Wiſſenſchaft hat ihre principia propria, welche ſie durch Definition des Seienden nach ſeiner ihr angehörenden allgemeinſten Beſtimmtheit ermittelt; die principia propria der Ontologie ſind die principia universalia, d. i. erſte unbeweisbare Sätze, welche ſich auf das Seiende als ſolches beziehen. Wie aber die principia propria jeder beſonderen Wiſſenſchaft überall das Gegebene zur Grundlage und Vorausſetzung haben, ſo ſind auch für die Ontologie die Unterſchiede und Beziehungen im Seienden als ſolchem etwas Gegebenes; das Vorhandenſein von Kategorien und Univerſalien iſt für die philosophia prima eine Thatſache, welche nicht durch Ratiocination und Demonſtration ermittelt, ſondern unmittelbar durch den ſeiner Natur nach auf das Allgemeine gerichteten Intellect aufgefaßt wird. Die höchſte Einheit und abſolute Vermittelung dieſes durch den Intellect aufgefaßten und unterſchiedenen Mannigfaltigen, das im Bereiche der höchſten principiellen Erkenntniſſe jeder Art gefunden wird, — alſo die principiellſte, abſolute Zuſammenfaſſung aller Wiſſenſchaft iſt nicht wieder Wiſſenſchaft, ſondern Weisheit [1]), die

---

[1]) Distinguitur sapientia a scientia communiter sumta propter eminentiam quam habet inter alias scientias; est enim virtus quaedam omnium scientiarum. Ethic. VI, c. 5.

in der Selbſtgewißheit der höchſten nicht weiter zu vermittelnden Wahrheit ruht [1]) und aller ächten Wiſſenſchaft Grund [2]), Maaß [3]) und Ziel [4]) iſt.

II. Die Erkenntnißlehre.

a. Vom Menſchen als Subject der Erkenntniß.

Die Erkenntniß entſteht durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten. Die Verähnlichung vollzieht ſich dadurch, daß das Erkennende, ohne der eigenen Weſensform verluſtig zu gehen, in die Form des Erkannten ſich hineinbildet, indem es

---

[1]) Quia sapientia est certissima, principia autem demonstrationum sunt certiora conclusionibus, oportet quod sapiens non solum sciat ea quae ex principiis demonstrationum concluduntur circa ea, de quibus considerat, sed etiam, quod verum dicat circa ipsa principia prima, non quidem quia demonstret ea, sed in quantum ad sapientes pertinet notificare communia, puta totum et partem, aequale et inaequale et alia hujusmodi, quibus cognitis principia demonstrationum innotescunt. Ibidem.

[2]) Sicut ille qui est sapiens in aliquo artificio, est certissimus in illa arte, ita illa, quae est sapientia simpliciter, est certissima inter omnes scientias, in quantum scil. attingit ad prima principia entium, quae secundum se sunt notissima, quamvis aliqua illarum, scil. immaterialia, sint minus nota quoad nos. Universalissima autem principia sunt etiam quoad nos magis nota, sicut ea, quae pertinent ad ens in quantum est ens, quorum cognitio pertinet ad sapientiam sic dictam ut patet in IV. Meta. Ibidem.

[3]) Sapientia judicat et ordinat de omnibus. 1, 2 qu. 57, art. 2. — Sapientia non est qualitercunque scientia sed scientia rerum honorabilissimarum ac divinarum, ac si ipsa habeat rationem capitis inter omnes scientias. Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias, dum ab ea omnes aliae principia sua supponunt. Ethic. VI, 5.

[4]) Die Wiſſenſchaft iſt ultimum in hoc vel illo genere scibilium; die sapientia das ultimum respectu totius cognitionis humanae. 1, 2 qu. 57, art. 2.

dieſelbe aus ſich erzeugt und hervorſtellt [1]). Das Erkanntſein iſt alſo die bildliche Präſenz des erkannten Objectes im erkennenden Subjecte [2]); das Erkennen eine Thätigkeit, mittelſt welcher ſich das erkennende Subject etwas in Wirklichkeit Seiendes bildlich (per speciem) in ſich ſelbſt vergegenwärtigt. Das Entſtehen einer Erkenntniß ſetzt dreierlei voraus:

a) ein Subject, welches erkennt;

b) ein in Wirklichkeit exiſtirendes Object; denn von etwas, was nicht in Wirklichkeit exiſtirt, kann es auch kein Bild geben;

c) muß auch etwas gegeben ſein, durch deſſen Vermittelung das Bild des Objectes im erkennenden Subjecte als ein Drittes von Subject und Object Verſchiedenes erzeugt wird.

Damit ein Weſen des Erkennens fähig ſei, muß es ſich über die ihm von Natur aus eignende Beſtimmtheit erheben können, und zwar ſo, daß es ohne Verluſt oder Änderung derſelben in die Beſtimmtheit eines anderen Wirklichen hineingebildet zu werden vermag [3]). Dieß iſt nun einzig unter der Bedingung denkbar, daß das erkennende Subject ſchon von Natur aus dasjenige potenziell in ſich faſſe, was es zu erkennen fähig iſt; ſonſt würde es ja dasſelbe aus ſich nicht herausbilden können. Soll es daſſelbe ſchon vor dem Acte der Erkenntniß potenziell in ſich faſſen, ſo muß es im gewiſſen Sinne ſelber jenes Andere ſein; ein ſolches potenzielles Andersſein ohne Verluſt der Weſenseigenheit iſt jedoch nur inſoweit möglich, als dieſe Weſenseigenheit über die bloße Materialität erhaben iſt. Denn die Materialität iſt gleichbedeutend mit ſtarrer Gebundenheit und Unvermögenheit, über ſich hinauszugreifen; je materieller etwas iſt, deſto tiefer ſteht es und deſto ſtrenger iſt es in die Gränzen ſeiner ausſchließlichen Beſonderheit gewieſen. Daher kann auch die Erkenntnißfähigkeit eines materiellen Weſens nicht in ſeiner Materialität beruhen, ſondern muß in einem ihm eignenden immateriellen Principe beruhen; und dieſes iſt einer erkennenden Thätigkeit nur dann und inſofern fähig, als ſeine Wirkſamkeit nicht

---

[1]) Non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. 1 qu. 14, art. 1.

[2]) Species cogniti est in cognoscente. Ibidem.

[3]) Quia omne, quod de specie in speciem mutatur, corrumpitur. Contr. Gent. I, c. 80.

in bloßer Belebung der Materie aufgeht, wie in der Pflanze [1]). Soll das einem immateriellen Gebilde einwohnende immaterielle Princip des Erkennens fähig sein, so muß es in seiner Bedeutung über die Existenz dieses bestimmten einzelnen Gebildes hinausgreifen [2]) und das Viele und Entgegengesetzte, was in der Körperwelt erscheint, potenziell in sich aufgehoben tragen. Dieses ist aber wieder einer doppelten Auffassung und bildlichen Wiedererzeugung fähig, nämlich von Seite seiner particulären Besonderheiten und von Seite der begrifflichen Allgemeinheiten, unter welchen sich die particulären Besonderheiten der sinnlichen Erscheinungswelt zusammenfassen lassen. Soweit jenes Princip des Erkennens selber am Materiellen haftet, kann es aus sich nur die particulären Besonderheiten der Sinnendinge bildlich reproduciren, wie sie im räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander sich darstellen [3]). Um die über die zeitlichen und räumlichen Besonderheiten und Unterschiede erhabenen Allgemeinbegriffe der Dinge zu erfassen, ist eine Kraft nothwendig, welche ihrer Natur nach über die particularisirenden und diversificirenden Bedingungen des materiellen Daseins hinausgestellt und von einer immateriellen Wesenheit getragen ist, also nicht mehr an der materiellen Besonderheit haftet. Von solcher Art ist die vernünftige Seele des Menschen, welche vermöge ihrer Stellung über den Besonderheiten der Sinnenwelt quodammodo omnia ist. An diesem quodammodo ist aber eine fortgesetzte Steigerung in stets erhöhteren Graden durch die Reiche und Ordnungen der Geisterwelt bis hinauf zur Absolutheit der göttlichen Wesenheit denkbar, welche perfecto modo Alles in sich enthält und urbildlich producirt [4]).

---

[1]) Plantae tantum vivunt. 2, 2 qu. 64, art. 1. — Plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. 1 qu. 14, art. 1.

[2]) Natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium majorem habet amplitudinem et extensionem. 1 qu. 14, art. 1.

[3]) Sensus est cognoscitivus accidentium. 1 qu. 78, art. 3.

[4]) Nobiliora in entibus sunt minus nobiliorum exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis sed per modum perfectionis. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud, quod aliquid ponit, perfectio quaedam est; non autem imperfectionem includit, nisi

An der Gränzscheide beider Welten, der Sinnenwelt und der reinen Geisterwelt stehend, ist der Mensch ein lebendiges Bindeglied beider, und vereinigt daher als Erkennender auch die Erkenntnißweisen der Sinnenwesen und der reinen Geistesweſen in sich; in ihm berührt und verbindet sich der vollkommenste Grad sinnlicher Erkenntniß mit dem niedersten Grade geistiger Erkenntniß, und eben weil in ihm das Vermögen zur letzteren ohne die erstere durchaus unzulänglich wäre, müssen in ihm sensitive und intellective Erkenntnißfähigkeit mit einander vereinigt sein.

Die sinnliche Erkenntniß stützt sich auf sinnliche Wahrnehmungen; Organ derselben sind die Sinne, welche sich in innere und äußere scheiden. Die äußeren Sinne sind zur Aufnahme der von den Sinnendingen veranlaßten Eindrücke nothwendig; die inneren Sinne sind dem empfindungsfähigen Wesen nothwendig, um die erhaltenen Eindrücke in sich zu verinnern und aufzubewahren [1]). Die Eintheilung der äußeren Sinne ist vorzunehmen mit Rücksicht auf den Begriff des Sinnes als passiver Potenz, welche die Fähigkeit und Bestimmung hat, von den äußeren Sinnendingen Veränderungen zu erleiden [2]). Diese Veränderung kann nun zunächst eine doppelte sein: eine immaterielle (spiritualis) wie bei der Affection des Gesichtssinnes, oder eine materielle. Letztere kann wieder entweder im Gegenstande oder im Sinnesorgane begründet sein; im Gegenstande

---

secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Contr. gent. I, 54.

[1]) Aufnahme und Aufbewahrung der Sinneseindrücke können nicht einer und derselben Potenz zugeschrieben werden; daher die Nothwendigkeit, die inneren Sinne als besondere, von den äußeren Sinnen verschiedene Vermögen zu nehmen. Recipere et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt et male retinent, e contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet. 1 qu. 78, art. 4.

[2]) Sensus est potentia passiva nata immutari ab exteriori sensibili. Ibidem.

beim Hören und Riechen zufolge der Erſchütterung (Schall) oder einer durch die Wärme veranlaßten inneren Alteration des Gegenſtandes (Geruch) — im Sinnesorgane beim Schmecken und Taſten durch Feuchtwerden der Zunge und Erwärmung der Hand. In den Wahrnehmungen der niederen Sinne (Geſchmack und Betaſtung) findet eine unmittelbare Berührung zwiſchen Organ und Object ſtatt; in den Wahrnehmungen der höheren Sinne ſind Luft und Licht die Mittler der Sinnesempfindung. Dieſes verſchiedene Verhältniß der niederen und höheren Sinne zu den ihnen entſprechenden Objecten iſt bereits eine Vorbildung des Unterſchiedes in den Weiſen, in welchen in höherer Ordnung der menſchliche Intellect von ſinnlichen und überſinnlichen Dingen Kunde erhält, ſo wie überhaupt in der Art, wie die höheren Sinne wahrnehmen, die ſpecifiſche Art der intellectuellen Apperception präfigurirt iſt [1]).

Die verſchiedenartigen Affectionen der äußeren Sinne ſollen nun auch der Seele zum Bewußtſein gebracht und von einander unterſchieden werden. Da nun beides der einzelne äußere Sinn nicht vermag, ſo iſt neben und über den äußeren sensibus propriis ein innerer sensus communis anzunehmen, mittelſt deſſen der ſinnliche Eindruck verinnert, zum Bewußtſein gebracht und von anderen unterſchieden wird. Weiters aber ſollen die in's ſinnliche Bewußtſein aufgenommenen Vorſtellungen auch bleibend feſtgehalten werden; dazu dient das Vermögen der Einbildungskraft (imaginativa). Das Sinnenweſen faßt jedoch die wahrgenommenen äußeren Dinge nicht bloß von Seite der angenehmen oder unangenehmen Eindrücke auf, welche ſie in ihm hervorbringen (delectabile et contristabile), ſondern auch von Seite ihrer Nützlichkeit und Schädlichkeit [utile et nocivum] [2]); daher iſt als beſonderer innerer Sinn noch anzunehmen

---

[1]) Intellectus agens est virtus in anima intellectiva; et ideo Aristoteles lib. III. de anima comparavit intellectum agentem lumini, quod est receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit in comment. III. de anima. 1 qu. 79, art. 4.

[2]) Sicut ovis lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia utilis est ad nidificandum. 1 qu. 78, art. 4.

die ſinnliche Urtheilskraft (aestimativa), deren Apprehenſionen im ſinnlichen Gedächtniß (memorativa) aufbewahrt werden. Beim Thiere gehen die Functionen der aestimativa inſtinctmäßig vor ſich; im Menſchen werden ſie mittelſt willkürlicher und abſichtlicher Vergleichung vollzogen, daher die menſchliche aestimativa eine beſondere Benennung: cogitativa oder auch ratio particularis, erhält, welche im mittleren Theile des Hauptes ihren Sitz haben ſoll. Neben dem ſinnlichen Gedächtniß, welches die Vorſtellungen unwillkürlich feſthält, beſitzt der Menſch auch eine Erinnerungskraft (reminiscentia), welche durch ſelbſtthätige Anſtrengung (quasi syllogistice inquirendo) das Gedächtniß vergangener Dinge wieder aufzuſpüren vermag.

Die Apperceptionen des ſinnlichen Anſchauungs- und Vorſtellungsvermögens liefern dem menſchlichen Intellecte die erſte Anregung und das erſte Materiale ſeiner Thätigkeit. Vor Eintritt dieſer Anregung iſt dem menſchlichen Intellecte gar kein Erkenntnißinhalt eigen, er iſt ungeformt und unbeſtimmt, reine Potenzialität, aber eben deßhalb zur Conformation mit allem Intelligiblen disponirt, daher er nach dieſem ſeinen Anſichſein auch intellectus possibilis genannt wird. Damit aus dieſer Poſſibilität des Verſtändniſſes [1]) ein wirkliches Verſtändniß des Wirklichen werde, muß der Intellect von den Dingen, welchen er in ſeiner Art conformirt werden ſoll, auf eine ſeinem Weſen gemäße Art informirt werden, hat ſich alſo in Rückſicht auf die ihm einzubildenden Formen urſprünglich paſſiv [2]) zu verhalten, daher er nach dieſer Seite ſeines Ver-

[1]) Intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. 1 qu. 79, art. 7.

[2]) Pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime, scil. quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; et non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocunque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur; secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. 1 qu. 79, art. 2.

haltens auch intellectivus passivus [1]) genannt wird. In einen ſolchen paſſiven Zuſtand wird der Intellect zunächſt ſchon durch die in der ſinnlichen Einbildungskraft entſtandenen Bilder der Sinnendinge verſetzt; der Intellect wird durch die Einbildungskraft in Bewegung geſetzt [2]) und hiedurch zur Verſtändigung über die ſinnliche Vorſtellung ſollicitirt. Die ſinnliche Vorſtellung als ſolche aber iſt für den Intellect nicht faßbar; es muß aus ihr vorerſt der Allgemeinbegriff ihres Objectes abgezogen werden; erſt dieſer kann in das potenzielle Weſen des Intellectes recipirt werden. Die Eduction des Allgemeinbegriffes aus den Accidenzien ſeiner concreten Darſtellung kann nur durch den Intellect ſelber vollzogen werden, welcher ſeinem Weſen nach auf das Allgemeine gerichtet iſt; demzufolge kann es auch nur er ſelber ſein, welcher in ſich die Verähnlichung mit dem zu erkennenden Objecte bewirkt [3]). Der Intellect offenbart ſich nach dieſer Seite als intellectus agens, der vermöge ſeines dem intellectus passivus entgegengeſetzten Verhaltens offenbar als eine andere zweite Potenz der Einen intellectiven Seele zu nehmen iſt. Ein intellectus agens muß nothwendig angenommen werden, weil die Allgemeinbegriffe der Dinge keine von den Einzel-

---

[1]) Mit Rückſicht auf den in voranſtehender Note angegebenen mehrfachen Begriff des pati hat auch intellectus passivus einen mehrfachen Sinn; indeß iſt der oben angegebene der übliche und gemeinhin geltende. Intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones, qui etiam in I. Ethic. c. ult. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles, III. de anima, ob hoc nominat possibilem intellectum, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideo est incorruptibilis. Ibidem.

[2]) Phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum. Contr. gent. I, c. 67. Die Möglichkeit einer Sollicitation des intellectus durch den sensus erklärt ſich daraus, quia sentire est conjuncti, alſo Folge der Vereinigung beider zu Einem Weſen.

[3]) Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. 1 qu. 84, art. 6.

dingen ſelber geſonderte Exiſtenz in der Wirklichkeit haben, und daher auf keinem anderen Wege als dem der Abſtraction gewonnen werden können [1]); er muß als ſelbſteigenes Vermögen der intellectiven Seele genommen werden, weil ſonſt die Begriffe der Dinge nicht als Erzeugniſſe intellectiver Thätigkeit gelten könnten, wofür ſie doch nach dem eigenſten Selbſtbewußtſein eines Jeden genommen werden müſſen [2]). Dieß hindert nicht, ihn als den Ausfluß einer göttlichen Mittheilung zu halten; aber das hiedurch involvirte Theilhaben der Seelenſubſtanz an einer göttlichen Mittheilung muß als etwas zum eigenſten Weſen der Seele Gehöriges genommen werden, denn ſie wäre ohne dieſes Theilhaben nicht, was ſie ihrem Begriffe nach iſt — ſie wäre keine intellective Potenz [3]). Mit der abstractio und receptio specierum ſind aber die Functionen des Intellectes nicht abgeſchloſſen; vielmehr hat er ſich ſowol von paſſiver als activer Seite noch weiter zu bethätigen, um die erfaßte intentio prima des Objectes als geiſtige Errungenſchaft behaupten und einer weiteren geiſtigen Durchbildung unterziehen zu können. Von Seite des intellectus passivus handelt es ſich nicht bloß um die Reception, ſondern auch um Feſthaltung des aus der ſinnlichen Vorſtellung abſtrahirten Begriffes; wie es ein ſinnliches Gedächtniß gibt, muß es auch ein Gedächtniß des Geiſtes geben. Denn was einem Vermögen niederer Art zukommt [4]), kann um ſo weniger einem ähnlichen Vermögen von höherer und weit vollkommenerer Art fehlen [5]).

---

[1]) Nihil reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem. 1 qu. 79, art. 3.

[2]) Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium ei formaliter inhaerens. 1 qu. 79, art. 4.

[3]) Anima humana intellectiva dicitur per participationem virtutis intellectualis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Ibidem.

[4]) Sensus est quaedam deficiens participatio intellectus. 1 qu. 77, art. 7.

[5]) Quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia

So theilen ſich im Menſchen ſinnliches und geiſtiges Gedächtniß in der bildlichen Aufbewahrung eines und deſſelben Objectes: das Zufällige an demſelben, wozu auch ſein Geweſenſein in der Vergangenheit gehört, iſt im ſinnlichen Gedächtniß aufbewahrt, ſein weſentlicher Begriff im geiſtigen Gedächtniſſe. Es ſtreitet aber nicht gegen das Weſen des Geiſtes, ſich zu erinnern, daß er in einem beſtimmten Momente der Vergangenheit zu einer gewiſſen Apperception gelangt ſei; denn obſchon auf das Allgemeine gerichtet, weist er das Beſondere und Singuläre nicht ſchlechthin, ſondern nur inſofern es etwas Sinnliches iſt, aus ſeinen Gedankenkreiſen; wieſe er es ſchlechthin von ſich, ſo könnte ihm ja auch ſeine ſinguläre Exiſtenz nicht zum Bewußtſein kommen [1]). Aus dem vorhin Geſagten erhellt weiter noch, daß man das geiſtige Gedächtniß nicht für eine beſondere intellective Potenz nehmen könne; es iſt vielmehr

---

corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit, multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. 1 qu. 79, art. 6.

[1]) Praeteritio potest ad duo referri, scil. ad objectum quod cognoscitur et ad cognitionis actum; quae quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a praesenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem inquantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti, vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu sicut in sensu; quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus. Et ideo, sicut intelligit se ipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc quod est praeteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc. Ibidem.

ein Habitus, welcher aus vorausgegangenen Functionen der paſſiven und activen Potenz des Intellectes erwachſen iſt. Eben ſo wenig iſt die den Functionen des intellectus agens folgende ratiocinative Thätigkeit als Ausfluß einer beſonderen dritten Potenz der intellectiven Seele zu nehmen; vielmehr iſt im Menſchen der Intellect weſentlich als ratiocinative Kraft thätig, weil er nicht gleich den höheren Intelligenzen durch Einen ungetheilten Act das volle Verſtändniß des aufgegriffenen Objectes erringt. Er muß, nachdem er das quid aus der ſinnlichen Vorſtellung des Objectes abſtrahirt hat, nun erſt durch weitere Acte auch noch die Beziehungen des quid zum quale und beider zu ihrem gemeinſamen Grunde unterſuchen; und erſt auf dem Wege dieſer vermittelnden Unterſuchung kommt er zum vollen Lichte (intelligentia) über das Weſenhafte und Wahre im Wirklichen. Dieſe Gedankenvermittelung iſt einer Kreisbewegung zu vergleichen, deren geſchwungene Linie an ihrem Ende in ihren Anfang und Ausgangspunct zurückkehrt. Die höheren übermenſchlichen Intelligenzen bedürfen einer ſolchen Vermittelung nicht, weil ſie vom Anbeginn im unmittelbaren vollen Beſitze der erfaßten Wahrheit ruhen; der menſchliche Intellect muß ſich hingegen erſt mit allen einzelnen im Weſen einer Sache gelegenen Momenten auseinanderſetzen, ehe er ſie vollkommen verſteht. Der Ausgangs- und Zielpunct ſeiner Bewegung iſt jederzeit ein unwandelbarer, ewiger Begriff. Soweit er einen ſolchen Begriff zum Stützpuncte nimmt, um erſte und höchſte Urſachen des betrachteten Objectes zu ergründen, iſt er in der via inquisitionis begriffen. Er kann aber, wenn er ein Höchſtes gefunden hat, deſſen Erkenntniß zum Richtmaaße für Alles demſelben Unterſtellte nehmen; dieſe der vorigen entgegengeſetzte, von Oben abwärts ſteigende Bewegung iſt die via judicii. Die auf dem Wege der inquisitio begriffene ratio, welche vom Zeitlichen ausgeht, und deſſen Begriff im Gedanken des Ewigen vermittelt, iſt die ratio inferior, und der ihr entſprechende Habitus der habitus scientiae; das vom Ewigen ausgehende und alle weſentlichen Beſtimmungen des Zeitlichen daraus ableitende Denken gehört der ratio superior an, und der dieſen Acten des Intellectes entſprechende Habitus iſt der habitus sapientiae. So weit der Intellect das im habitus sapientiae errungene Verſtändniß der Dinge um ſeiner ſelbſt willen ſucht, heißt er intellectus speculativus; wofern er aber demſelben eine weitere Zweckbeziehung auf

beſtimmte, durch Willensthätigkeit zu vollführende Leiſtungen gibt, wird er intellectus practicus genannt [1]). Das Ziel des intellectus speculativus iſt das Wahre; das des intellectus practicus das Gute. Der Intellect wird in ſeiner Richtung auf das Wahre ſowol wie auf das Gute durch beſtimmte erſte, unbeweisliche Principien geleitet, welche ihm vor jedem anderen actuellen Erkennen und Wiſſen habitualiter eigen ſind. Das erſte Grundgeſetz des ſpeculativen Denkens iſt der Satz: daß unmöglich etwas zugleich wahr und falſch ſein könne; das erſte Grundgeſetz des intellectus practicus oder der ordinatio ad opus lautet: Bonum est sequendum, malum vero fugiendum. Der habitus principiorum operabilium wird synderesis genannt [2]); die synderesis in ihrer actuellen Beziehung auf die ſittlichen Handlungen iſt die conscientia. Die conscientia iſt mithin weder ein beſonderes Vermögen, noch ein ſpecifiſcher Habitus des Intellectes, ſondern eine Thätigkeit deſſelben, wie ihr Name ſowol [3]), als ihre Verrichtungen [4]) klar bezeugen.

---

[1]) Accidit alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III. de anima, quod speculativus differt a practico fine; unde a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus i. e. operativus. 1 qu. 79, art. 11.

[2]) Prima principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesin. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo, quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis. 1 qu. 79, art. 12.

[3]) Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid; nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. 1 qu. 79, art. 13.

[4]) Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare; vel etiam accusare vel etiam remordere sive reprehendere. Et haec omnia conse-

Die Verſchiedenheit ihrer Functionen weiſt auf eine Mehrheit von habituellen Dispoſitionen als nächſten Anläſſen und Erregungsgründen ihrer Thätigkeit hin [1]), der letzte im Intellecte gelegene Grund kann aber einzig nur die synderesis ſein [2]). Die vollendete Erkenntniß oder intelligentia beſteht in der thatſächlichen Präſenz der Erkenntniß. Dieſe Präſenz hat in der consideratio ſtatt, welche demnach als die vollkommenſte Actualität des intellectus possibilis zu nehmen iſt und deßhalb auch der intellectus adeptus genannt wird. Zwiſchen der reinen Poſſibilität und der vollkommenen Actualität gibt es verſchiedene Zwiſchenſtufen habitueller und actueller Intelligenz; die geſteigertſte Habitualität iſt der habitus scientiae, inſofern derſelbe bereits das geſammte explicirte Verſtändniß der Sache in ſich faßt; die vollkommenſte Actualität beſteht in der conſiderativen Intelligenz, welche den habitus scientiae in die actuelle Bewußtheit überführt. Sie iſt daher gleichſam eine nochmalige Wiederholung und Wiederſetzung deſſen, was im habitus scientiae enthalten iſt, daher ſie auch der intellectus in actu secundo genannt wird, während die scientia in habitu der intellectus in actu primo heißt [3]).

---

quuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse secundum illud Eccle. 7, 23: Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid, quod est factum, sit bene factum vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere. Patet autem, quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus; unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. 1 qu. 79, art. 13.

[1]) Per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ibidem.

[2]) Habitus ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur. Ibidem.

[3]) 1 qu. 79, art. 10.

Jeder vollkommen durchgeführte Act der Erkenntniß vergegenſtändlichet ſich und das Erkannte in einem beſtimmten Producte als abſchließenden Momente des Erkenntnißactes und vollendetem Ausdrucke des erhaltenen Eindruckes. Dieſes Product iſt das Wort (verbum) als vollendete Ausgeburt des in der intellectiven Seele empfangenen Bildes eines Gegenſtandes, jeder Erkenntnißact mithin ein Generationsproceß, welcher, in der zum Erkennen ſollicitirten Seele vor ſich gehend, das Entſtehen des Wortes zum Ziele hat. Das der Seele eingezeugte Bild wird zunächſt im intellectus possibilis als verbum memoriae recipirt; als ſolches iſt es aber ein bloßer Habitus des Intellectes, und eignet daher dieſem auch als bloße Möglichkeit der Erkenntniß. Die Möglichkeit geht in Wirklichkeit über, in dem Momente, als das verbum memoriae von Kraft und Licht des Intellectus agens durchdrungen ſelbſt auch actu iſt, und in dieſer ſeiner intellectuellen Wirklichkeit als ein fertiges Product vom potenziellen Grunde des Intellectes ſich ablöst, um dieſem, als Object dem Subjecte, gegenüberzutreten. Dieſes objectivirte Verſtändniß des Wirklichen iſt nun das verbum cordis als abgeſchloſſenes Reſultat der intelligentia simplex [1]; im verbum oris wird das fertige Product hörbar nach Außen geſtellt. Im Setzen des Wortes concurrirt ein Thun, ein Leiden und ein mit beiden zugleich ſeiendes Erkennen des Intellectes [2]. Der Intellect verhält ſich activ und paſſiv, er formt und wird geformt; denn indem er das verbum memoriae mit Kraft und Licht durchdringt, bildet er ſich ſelbſt in daſſelbe hinein, und in dieſer Form ſeiner ſelbſt erkennt er den Gegenſtand, dem er ſich verähnlicht hat. Das Erkennen aber vermittelt ſich für ihn dadurch, daß ihm das Bild

---

[1]) Verbum igitur cordis est ultimum quod potest intellectus in se operari; ad ipsum enim, in quo quidditas rei recipitur, imo quia ipsemet est quidditatis similitudo, terminatur intelligere. Sic enim habet rationem objecti. Ut vero est per intellectum expressum, ei conjungitur dicere; et sic ipsum verbum est effectus actus intellectus, qui est formativus objecti, et ipsius dicere. Opusc. 14. De natura verbi intellectus.

[2]) Simul tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum (quia jam factus est intellectus in actu per speciem) sed processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus. Ibidem.

objectiv gegenüber tritt, indem es ſich als Product von ſeinem tragenden und auswirkenden Grunde (subjectum) ſcheidet und ablöst. Da der Intellect im Worte nicht ſein Weſen, ſondern ſeine durch die Information beſtimmte Habitualität objectivirt, ſo iſt das Wort nicht Abdruck des Intellectes, ſondern Ausdruck der erkannten Sache [1]); es kommt auch nicht durch Reflexion des Intellectes auf ſich zu Stande, vielmehr iſt deſſen Energie einzig auf Hervorſtellung des vollkommenen Bildes der Sache gerichtet [2]). Die ihm eingezeugte species als ſolche iſt noch nicht das vollkommene Bild der Sache; es iſt nur deren virtuelle Ähnlichkeit, die erſt im Worte actualiſirt wird [3]). Das Verſtehen iſt in gewiſſem Sinne

---

[1]) Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata, ita unum in fine relinquitur, similitudo scil. perfecta, genita et expressa ab intellectu; et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur; et hoc intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo; est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturae ut in eo aliquid cernatur; natura autem non agit aliquid superflue, et ideo non excedit speculum hoc i. e. id quod in eo videtur. Ibidem.

[2]) Verbum quod est expressivum rei quae intelligitur, non est reflexum, nec actio qua formatur verbum quod est expressivum rei quae concipitur, non est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper quum actu intelligitur aliquid, verbum formatur. Unde manifestum est quod intellectus infra seipsum actionem rectam exercere potest, et haec semper est actio sua propria, quae terminatur ad objectum factum in se et a se. Unum enim constituitur ex intellectu et specie quae est principium actionis suae, et hujus est agere; unde species haec est prima, qua agitur, non autem ad quam; non enim intellectus noster, inspiciens hanc speciem tanquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum ejus. Sic enim non fieret unum ex intellectu et specie quum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed ipsa specie informatus agit tanquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens. Species autem sic accepta semper ducit in objectum primum; unde manifestum est quod ipsum verbum intellectus perficitur per actum rectum. Ibidem.

[3]) Verbum magis transit in similitudinem substantiae quam species ipsa. Quia enim intellectus nititur in quidditatem rei venire, ideo in specie praedicta est virtus quidditatis substantiae spiritualiter, per quam

antecedens, in anderem Sinne das consequens des Wortes: insofern eben im Worte das volle Verständniß errungen wird, ist dieses durch das Wort bedingt [1]); insofern aber das Wort das Product des Erkenntnißactes ist, muß das Erkennen wenigstens relativ als Prius gefaßt werden [2]).

b. Von den Objecten der menschlichen Erkenntniß.

Das menschliche Denken und Erkennen entwickelt sich zunächst unter den Eindrücken der zeitlich-räumlichen Sinnenwelt, und erhebt sich unter Vermittelung derselben zur Erkenntniß des Unsichtbaren und Überzeitlichen. Das nächste Object der menschlichen Erkenntniß ist demnach das Sichtbare und sinnlich Faßbare. Die Möglichkeit jeder höhern Erkenntniß hängt also an der Möglichkeit einer intellectiven Erkenntniß der sinnlichen Objecte. Die Möglichkeit der letzteren kann aber nicht bestritten werden, sobald es feststeht, daß die Sinnendinge nicht auf dieselbe Weise im Intellecte erscheinen müssen, auf welche sie in der sinnlichen Wirklichkeit sich darstellen. Im entgegengesetzten Falle müßte auf die Erkennbarkeit derselben Verzicht geleistet werden. Denn es ist klar, daß die Sinnendinge als solche in ihrer Materialität, Veränderlichkeit und zufälligen Besonderheit sich nicht zu Gegenständen einer intellectiven Erkenntniß eignen, die ihrem Wesen nach auf das Allgemeine, Nothwendige und Stetige gerichtet ist. Der Mensch müßte daher seine thatsächlich

---

quidditas spiritualiter recta formatur; sicut in calore est virtus formae ignis, per quam attingitur in generatione ad formam substantialem ignis, quod accidens per se non attingeret; unde verbum, quod est ultimum quod potest fieri intra per speciem, magis accedit ad ipsam rem repraesentandam quam nuda species rei. Ibidem.

[1]) Quia intellectus, accipiens speciem a re per sensus, non ducitur per ipsam in rem ut est in sui natura, sed ut in se est, quia ipse facit in se objectum quod est in eo intellectum (objectum autem naturaliter prius est actione potentiae circa objectum) ideo verbum, quod est intra ipsum intellectum, prius est ipso intelligere ad ipsum terminato. Ibidem.

[2]) Prius natura est intellectus informatus specie, quae est primum sufficiens intelligendi, quam gignitur verbum; et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Ibidem.

vorhandenen intellectiven Begriffe und Erkenntniſſe vom Sinnlichen auf andere, von den Sinnendingen verſchiedene Weſenheiten beziehen oder ſie lediglich für Einſtrahlungen einer höheren Intelligenz halten [1]), wenn eine doppelte, von einander verſchiedene Exiſtenzweiſe der Dinge innerhalb und außerhalb des Intellectes als etwas Undenkbares und Widerſprechendes befunden würde. Eine ſolche Undenkbarkeit könnte aber nur dann vorhanden ſein, wenn eine und dieſelbe species überhaupt nicht in einer gedoppelten Exiſtenzweiſe — oder in beiden nur auf eine und dieſelbe Weiſe erſcheinen könnte. Damit würden aber die unläugbarſten Thatſachen der ſinnlichen Erfahrung in Abrede geſtellt. Könnten die species der Sinnendinge überhaupt nur auf eine einzige Weiſe erſcheinen, ſo könnten ſie auch in der ſinnlichen Wirklichkeit nur auf eine einzige Weiſe, die keine Abweichung zuläßt, erſcheinen; und doch ſtellt ſich die Eine species, z. B. Weiß, an dem einen Dinge ſchwächer, an dem andern ſtärker und intenſiver dar. Man muß alſo zunächſt eine Varietät der Einen species in der ſinnlichen

---

[1]) Si autem anima — bemerkt Thomas gegen Avicenna — species intelligibiles secundum suam naturam apta esset recipere per influentiam aliquorum principiorum tantum et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animae, nisi in quantum est consopita (secundum Platonicos) quodammodo, et obliviosa propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animae intellectivae, nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum, quae sit causa unionis animae ad corpus. Si autem dicatur secundum Avicennam, quod sensus animae sunt necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species, hoc quidem non sufficit; quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione naturae suae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic coecus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum. 1 qu. 84, art. 4.

Wirklichkeit zugeben. Weiters aber zeigt die ſinnliche Erfahrung, daß eine und dieſelbe species auf eine andere Weiſe in der Sinnesempfindung gegenwärtig ſei als außerhalb derſelben in der ſinnlichen Wirklichkeit; in der ſinnlichen Wirklichkeit ſtellt ſich das Gold als etwas Materielles dar, in der Empfindung des Geſichtsſinnes iſt Farbe, Geſtalt u. ſ. w. dieſes Objectes auf immaterielle Weiſe gegenwärtig. Daraus nun der Schluß: Kann eine species, welche außerhalb der Sinnesempfindung materialiter exiſtirt, in anderer Weiſe, nämlich immaterialiter im Sinne vorhanden ſein, weil es nämlich ſo der Art des ſinnlichen Erkennens entſpricht: ſo können dieſelben species, welche in der ſinnlichen Wirklichkeit materiell, veränderlich und zufällig vorkommen, im Intellecte immateriell und nach ihrer in allen Veränderungen und Zufälligkeiten gleichbleibenden, allgemein giltigen Darſtellungsart erſcheinen, weil es ſo der Art des intellectiven Erkennens entſpricht. Denn: unumquodque cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis [1]). Man kann nicht ſagen, daß das Erkannte im erkennenden Intellecte zu etwas Anderem werde, als es an ſich iſt; dieß wäre nur dann der Fall, wenn man den abſtrahirten Allgemeinbegriff für das Ding ſelber ſetzen würde. Dieß wäre aber gegen die eigenſte Intention des Intellectes, welcher mittelſt der Abſtraction ſich eben nur das durch den Sinn erfaßte Wirkliche auf intellective Weiſe vergegenwärtigen will [2]). Zudem iſt der menſchliche Intellect eben vermöge der ihm eignenden abſtractiven Erkenntnißart in jeder

---

[1]) Die Rationabilität dieſes Satzes beleuchtet Thomas: Quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet, quod ejusmodi esse habeat similitudo, cujusmodi est illud, cujus est similitudo; sed solum, quod in ratione conveniat; sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus. De veritate, qu. 10, art. 4.

[2]) Und dieß iſt möglich; denn: ex cognitione formarum, quae determinant sibi materiam cognoscitur ipsa etiam materia aliquo modo scil. secundum habitudinem, quam habet ad formam. Et propter hoc dicit philosophus in I. Physic. quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam. Et sic per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur; sicut aliquis ex hoc ipso, quod cognoscit simitatem, cognoscit nasum simum. Ibidem.

Weiſe an die conſtitutive Mitwirkung der ſinnlichen Potenzen des Menſchenweſens angewieſen, die ihm ſtets die Bedeutung des Sinnlichen als ſolchen vergegenwärtigen. So wenig er ohne Vereinigung mit dem Leibe einer natürlichen Denkentwickelung fähig wäre und deßhalb gar nicht wollen könnte ohne Leib zu ſein, eben ſo wenig kann und will er ſich des conſtitutiven Mitantheiles der ſenſitiven Kräfte an dem Zuſtandekommen ſeiner Erkenntniſſe entäußern. Der menſchliche Verſtand kann gar keinen Begriff eines Dinges faſſen oder reproduciren ohne gleichzeitige Beziehung auf die dem Begriffe entſprechende ſinnliche Vorſtellung. Aus innerer Weſensnöthigung iſt er gewohnt, jeden abſtrahirten Begriff ſich durch Beziehung desſelben auf das ihm entſprechende Object zu veranſchaulichen [1]). Jede Schädigung oder Störung der die entſprechende Sinnesvorſtellung vermittelnden Potenzen beeinträchtigt auch die intellective Function in Erwerbung neuer Erkenntniſſe, die Schwächung der niederen Seelenkräfte auch im Gebrauche der bereits erworbenen [2]). Die Güte und Vollkommenheit der intellectiven Thätigkeit iſt durchgängig von beſtimmten Zuſtänden des leiblichen und ſenſitiven Lebens abhängig [3]); es gibt beſtimmte Dispoſitionen der leiblich-ſinnlichen

---

[1]) Hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod studet intelligere. Et inde est, quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. 1 qu. 84, art. 7.

[2]) Manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit. Ibidem.

[3]) So z. B. iſt die intellective Thätigkeit im Schlafe beeinträchtigt: quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas ut dicitur in lib. de Somno et Vig., c. 1 et 3; et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis

Individualität, welche für das menſchliche Denkleben weit beſſer geſchaffen ſind als andere [1]). Daraus folgt aber, daß das Erkennen des Menſchen kein rein geiſtiges, ſondern immer und überall eben nur ein menſchliches iſt; und da jeder Erkenntnißkraft ein ſpecifiſches Object angemeſſen iſt, ſo iſt dem Menſchen als intellectivem Sinnenweſen der in der Concretheit ſinnlicher Accidenzen dargeſtellte Allgemeinbegriff als ſpecifiſches Erkenntnißobject (objectum proprium) zugewieſen [2]), und deſſen Verſtändniß die unmißbare Grundlage aller ſeiner übrigen Erkenntniſſe.

Innerhalb des Umkreiſes der intellectiven Erkenntniß der Sinnen-

---

incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio manet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo judicat interdum in dormiendo, ea quae videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen [ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum, quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse. 1 qu. 84, art. 8.

[1]) Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo ex parte ipsius intellectus qui est perfectior. Manifestum est enim, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in II. de anima, quod molles carne bene aptos mente videmus. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum. 1 qu. 85, art. 7.

[2]) Proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. 1 qu. 85, art. 1.

welt lassen sich aber wieder gewisse Stufen der Erkenntniß unterscheiden, von der unmittelbarsten Erkenntniß der sinnlichen Objecte angefangen, bis hinauf zur abgezogensten Erkenntniß derselben, welche zunächst an die Erkenntniß der übersinnlichen Dinge angränzt. Diese Stufen unterscheiden sich nach dem Grade der Abstraction [1]). Dasjenige, wovon in stets gesteigerten Graden abstrahirt wird, ist das sinnenfällige Stoffliche, wie es sich der unmittelbaren sinnlichen Anschauung darbietet. Die Substanz des sinnefälligen Objectes ist aber, abgesehen von andeten accidentellen Bestimmtheiten, nothwendig nach Qualität und Quantität determinirt. Es kann nun zunächst einmal von den qualitativen Eigenheiten seiner individuellen Existenz abstrahirt werden, mit bloßer Beachtung seiner specifischen Qualität; dieß heißt die materia sensibilis communis aus der materia sensibilis individualis abstrahiren, und ist der erste und unterste Grad der Abstraction. Weiter aber läßt sich von aller sensiblen Qualität des Stofflichen abstrahiren; dann bleibt nur die bloß quantitativen Bestimmungen unterworfene materia intelligibilis übrig, und der Intellect steht auf der zweiten Stufe der Abstraction. Die materia intelligibilis unterscheidet sich in sich nach der Verschiedenheit individueller Größenverhältnisse, d. i. nach den mathematisch bestimmbaren Unterschieden von Ausdehnung und Figur, Maaß und Zahl u. s. w. Wird weiters auch von den quantitativen Verhältnissen der materia intelligibilis abstrahirt, so bleibt nur mehr die materia intelligibilis communis, oder der allgemeine Substanzbegriff des Körperlichen übrig, und dieß ist die dritte und letzte Stufe der Abstraction im Bereiche der Naturerkenntniß. Würde man aber den Begriff der körperlichen Substanz selbst fallen lassen, so blieben nur rein immaterielle Objecte des Gedankens übrig, als da sind: Ding, Einheit, Potenz, Wirklichkeit u. s. w.; der Intellect wäre hiemit bei Gedankenbestimmungen angekommen, welche über der generischen Bestimmtheit des Körperlichen hinausliegen, und diesem mit einem anderen genus des substanziellen Seins gemeinsam sind.

Wenn der menschliche Verstand in der Erkenntniß der Sinnenwelt im Ganzen und Großen vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, so geht er in der Erkenntniß jedes einzelnen Objectes

---

[1]) 1 qu. 85, art. 1.

denſelben den umgekehrten Weg, indem er ſich die anfängliche minder beſtimmte Erkenntniß in einer nachfolgenden beſtimmteren verdeutlicht. Er faßt früher den Gegenſtand im Ganzen auf, ehe er ihn in ſeinen conſtitutiven Theilen begreift, weil der Theil als Theil nur aus dem bereits vorhandenen Begriffe des Ganzen verſtanden werden kann. Dieß gilt nicht nur vom totum universale, ſondern auch vom totum integrale, ſoweit es ſich, wie hier angenommen wird, darum handelt, den Theil als Theil zu verſtehen; z. B. die animaliſche Natur als conſtitutiven Beſtandtheil des Menſchen. An ſich genommen iſt freilich der Begriff des animal weiter, als der des Menſchen, des animal rationale; und darum erfaßt auch der menſchliche Intellect den Begriff des animal, an ſich genommen, früher, als den des Menſchen, weil er ja den Begriff des letzteren mittelſt des Begriffes vom Thiere definirt. Inſoweit als der Begriff des animal der weitere minder beſtimmte Begriff iſt, iſt er ein prius notum; inſoweit aber ſeine concrete Darſtellung der concreten Exiſtenz des enger beſtimmten Ganzen als beſonderer Theil eingeordnet iſt, wird er als minus commune ſpäter erkannt. In beiden Fällen bleibt der allgemeine Erfahrungsſatz aufrecht, daß der menſchliche Intellect in Erkenntniß jedes einzelnen realen Objectes von der anfänglichen weiteren und unbeſtimmteren Erkenntniß (a magis communi et universali) zur beſtimmteren, detaillirteren Erkenntniß fortſchreitet. In der erſteren iſt das im Ganzen enthaltene noch nicht unterſchieden, daher ſie auch die cognitio confusa heißt; durch analytiſche Scheidung des anfänglich Ungeſchiedenen wird die cognitio distincta gewonnen, mittelſt welcher allerdings auch das Allgemeine erſt als Allgemeines (cum intentione universalitatis) erkannt werden kann, wozu eben die vorausgehende Erkenntniß aller Beſonderheiten gehört, zu welchen es ſich als Allgemeines verhält [1]).

[1]) Die intellective Erkenntniß des einzelnen Objectes geht in ihrem Fortſchreiten vom Allgemeinen zum Beſonderen ganz parallel mit der Entwickelung der ſinnlichen Erkenntniß eines Gegenſtandes. Idem cognitionis ordo apparet etiam in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam prius commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine,

Das Verhalten des Intellectes in Erkenntniß der Einzelding● iſt demjenigen, welches er in der durch geſteigerte Abſtractionsgrade zum ſtets Allgemeineren aufſteigenden Erkenntniß der Sinnenwelt im Ganzen und Großen einhält, ſcheinbar entgegengeſetzt; in Wahrheit aber iſt es in beiden Fällen daſſelbe, weil es beide Male ein Aufſteigen von der Wirkung zur Urſache und eine Begründung des Gewirkten aus ſeinen Urſachen iſt. Es zeigen ſich in dem ſcheinbaren Gegenſatze nur zwei verſchiedene Arten des ſeinem Geiſte nach ſtets gleichen ratiocinativen Verfahrens.

Die menſchliche Erkenntniß iſt eine Erkenntniß aus Allgemeinbegriffen, und iſt daher in den Gränzen derſelben eingeſchloſſen. Von dem Einzelnen als ſolchem [1]) und von dem Zufälligen als ſolchem hat der menſchliche Intellect nur mittelbare Kenntniß durch die ſinnliche Erfahrung. Das Unbegränzte entbehrt als das Formloſe der gedankenmäßigen Beſtimmtheit, und kann daher durch kein Gedankenbild (species intelligibilis) vergegenwärtigt werden; es hat aber auch keine wirkliche Exiſtenz, weil alles Wirkliche und Concrete ein beſtimmtes und begränztes Daſein hat. Das Unbegränzte in der ſinnlichen Welt kann alſo nur auf die noch unbeſtimmten Möglichkeiten beſtimmter Wirklichkeiten und Geſtaltungen des Wirklichen bezogen werden; da nun der Intellect alle möglichen ſinnlichen Erſcheinungen, welche in die Wirklichkeit treten, auch zu faſſen fähig iſt, ſo reicht ſeine Erkenntnißfähigkeit ſo weit als die Geſtaltungsfähigkeit der ſinnlichen Wirklichkeit. Somit entſpricht dem

---

quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicitur in I. Physic. Et hujus ratio manifesta est; quia, qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut, qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet, quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. 1 qu. 85, art. 3.

[1]) Die Erkenntniß des Einzelnen als ſolchen hat nicht um ihrer ſelbſt willen Werth, ſondern inſoweit ſie den Zwecken des praktiſchen Lebens dient: Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium in quibus est operatio, ut dicitur in VI. Ethic. 3 qu. 11, art. 1.

infinitum in potentia, welches der Körperwelt als allgemeine Materie zu Grunde liegt, auch ein infinitum in der Erkenntnißkraft des menſchlichen Verſtandes; dieſer iſt ſomit der ſinnlichen Wirklichkeit gegenüber virtuell unbegränzt, und faßt daher auch potenziell die unzähligen Formen des auf unbegränzte Weiſe Variablen (wie z. B. in Zahl-, Proportions- und Geſtaltungsverhältniſſen) in ſich, kann ſich aber dieſelben actuell nur in unbeſtimmter Allgemeinheit auf einmal vergegenwärtigen, die Einzelheiten derſelben hingegen nur in einer ſucceſſiven Reihe, die er jedoch nicht actu bis in's Unendliche fortführen kann. Da er in Einem Erkenntnißacte ſich jedesmal nur Eine species deutlich vergegenwärtigen kann, ſo iſt er in Entwickelung ſeiner Erkenntniſſe der Zeit unterworfen, greift aber im Denken des an ſich unwandelbaren und inſofern ewigen Allgemeinbegriffes über die Zeit hinaus. Das Zukünftige in den zeitlich irdiſchen Dingen iſt dem menſchlichen Intellecte aus ſich inſoweit zugänglich, als es aus allgemeinen Gründen erſchloſſen werden kann; zu Weiterem kann er es aus ſich nicht bringen. Die Präſagien ſind theils aus ſideriſchen Einflüſſen [1]), theils aus Einwirkungen höherer intellectiver Kräfte [2]) zu erklären.

Mittelſt der Acte, durch welche der menſchliche Intellect ſich die Außenwelt zum Bewußtſein bringt, wird er auch ſich ſelber ein Gegenſtand der Erkenntniß, nicht direct, weil die Richtung ſeiner

---

[1]) Manifestum est enim, quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione coelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum coelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus, quia ut dicitur lib. de Somn. et Vigil. quae deferuntur de die, dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctu, eo quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura. 1 qu. 86, art. 4.

[2]) Sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura, quae daemones cognoscunt. Ibidem.

intellectiven Thätigkeit zunächſt auf das zu erkennende äußere Object geht, wol aber indirect, durch Reflexion auf die dem äußeren Objecte zugekehrte Thätigkeit. Somit gibt es kein Selbſtbewußtſein vor der intellectiven Erkenntniß äußerer Objecte; und was der Intellect an ſich zuerſt erfaßt, iſt nicht das Sein, und noch viel weniger das Weſen des Intellectes, ſondern ſeine Thätigkeit; und von Allem, was potenziell und habituell in ihm iſt [1]), weiß er nur in ſo weit, als es durch ſeine Thätigkeit in die Wirklichkeit tritt. Eine Reflexion auf ſeine Thätigkeit iſt ihm möglich, weil er nicht gleich den leiblichen Sinnen in den erhaltenen Eindrücken aufgeht und nicht ſchlechthin durch dieſe beſtimmt wird [2]); in der Möglichkeit einer Reflexion auf ſeine Thätigkeit liegt aber die Möglichkeit ſeines Selbſtbewußtwerdens. Das actuelle Selbſtbewußtſein ſchließt zunächſt das Wiſſen um das Sein des Intellectes als intellectiver Potenz in ſich; die eigenthümliche Weſensbeſtimmtheit derſelben aber kann er nicht aus bloßer Selbſtbeobachtung ableiten, ſondern nur durch Beziehung auf den letzten Realgrund alles Seienden ermitteln [3]).

---

[1]) Alſo auch vom Willensvermögen der intellectiven Seele. Denn: actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde — — inclinatio intelligibilis quae est actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio et in proprio subjecto. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actus et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia. 1 qu. 87, art. 4.

[2]) Sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet se ipsum, sed unum immutatur ab alio; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi. 1 qu. 87, art. 3.

[3]) Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad

Denn nur die Sinnendinge, nicht aber die immateriellen Exiſtenzen ſind objecta propria — alſo zunächſt erkennbare Objecte des menſchlichen Intellectes. Die bloße Reflexion auf ſich ſelbſt führt ihn lediglich nur auf eine Erkenntniß ſeiner unbeſtimmten, und in dieſer Unbeſtimmtheit unbegränzten Potenzialität [1]), wie ſolche vorhin bereits aus der Proportionalität des menſchlichen Erkenntnißvermögens zu der potenziellen Unbegränztheit der materiellen Wirklichkeit abgeleitet worden iſt.

Geſtützt auf die Erkenntniß der Sinnenwelt und des eigenen Selbſt vermag der Menſch auch eine höhere, über die Sinnenwelt hinausliegende, rein geiſtige und überweltliche Wirklichkeit zu erreichen. Aber, weil durch Ratiocination vermittelt, iſt dieſe Erkenntniß minder vollkommen, als die auf unmittelbare Anſchauung gegründete Naturerkenntniß. Der menſchliche Intellect kann allerdings aus der Thatſache ſeiner eigenen Immaterialität mit gutem Grunde auf das Vorhandenſein reiner Geiſter ſchließen [2]), und das Daſein einer erſten Weltурſache iſt eine nothwendige Vernunftwahrheit. Über das Weſen der Engel können wir poſitiv nur ſo viel ausſagen, als ſich aus den ihnen mit den ſinnlichen Exiſtenzen gemeinſamen Weſensbeſtimmungen ergibt; ſolche Weſensbeſtimmungen muß es geben, und ſie laſſen ſich auf dem vorhin angegebenen Wege einer vollſtändig durchgeführten Abſtraction von allen der körperlichen Subſtanz als ſolcher eigenen Beſtimmtheiten auffinden [3]).

---

primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant et multi etiam circa naturam animae erraverunt. 1 qu. 87, art. 1.

[1]) Quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo modo cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum. — — Nec est inconveniens, intellectum esse infinitum in potentia. 1 qu. 87, art. 3.

[2]) Hoc ipsum, quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit, esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles. 1 qu. 50, art. 1.

[3]) Substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio

Die erſte Welturſache ordnet ſich als ſolche gar keinem genus der durch ſie verurſachten Exiſtenzen ein; daher iſt über ihr Weſen gar keine unmittelbar aus ihren Begriffen abzuleitende Ausſage möglich, und man kann daſſelbe nur indirect beſtimmen, indem man alle Vollkommenheiten der Geſchöpfe auf ſie abſolut überträgt, alle Unvollkommenheiten derſelben aber von ihr abſolut entfernt. Somit erfaßt der Menſch durch die Kraft ſeines Intellectes das quid der göttlichen Weſenheit gar nicht, das der Engel nur unvollkommen, indem wir von denſelben aus uns ſelbſt mehr nur wiſſen, was ſie nicht ſind, als was ſie ſind [1]). Nun aber fühlt der Menſch ein natürliches Verlangen, jede Urſache, die er in ihrer Wirkung erkannt hat, auch nach ihrem Anſichſein zu erkennen, und zur Erkenntniß der erſten und höchſten Urſache muß ihn ein größtes und tiefſtes Verlangen hinziehen [2]). Nun iſt wol dieſem Verlangen die Verheißung eines zukünftigen Schauens zu Theil geworden; was aber im zukünftigen Leben Gegenſtand des Schauens iſt, kann für das Leben

---

potentiae et materiae; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. 1 qu. 88, art. 2.

[1]) In tantum anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, in quantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illae substantiae excedant omnem proportionem horum intelligibilium. Sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere, quia sunt, sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum, quia sunt; et dum cognoscimus, quia sunt causae excellentes, scimus de eis, quia non sunt tales, quales sunt earum effectus. Et hoc est scire de eis magis quid non sunt, quam quid sunt. Et secundum hoc est aliqualiter verum, quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsae quidditates sunt a materia abstractae. qu. de anima, art. 13.

[2]) Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum, quod beati vident essentiam Dei. 1 qu. 12, art. 1.

dieſer Zeit nur ein Gegenſtand des Glaubens ſein. Alles mithin, was über der Sphäre der dem menſchlichen Erkenntnißvermögen ſpecifiſch proportionirten Objecte hinausliegt, iſt ſeinem quid nach zur Zeit für den Menſchen Object des Glaubens. Da der Menſch dasjenige, was ſpecifiſch Gegenſtand des Glaubens iſt, nicht durch die Kraft ſeiner intellectiven Erkenntniß finden kann, ſo muß ihm die Kunde deſſelben von Außen her mitgetheilt werden [1]; darum wird ſie ihm durch Engel und Menſchen, oder auch unmittelbar durch Gott in Bild [2] und Wort [3] vermittelt, woraus ſich ein dem habitus sapientiae eignendes, analogiſches Verſtändniß der überzeitlichen Wirklichkeit entwickelt. Wie aber die Offenbarungen Gottes ſich zur Auffaſſungsweiſe des Menſchen herablaſſen, ſo muß hinwiederum der Menſch durch eine innerliche Einwirkung Gottes gehoben werden, damit er zur Aufnahme und Verinnerlichung deſſen befähigt werde, was ſein natürliches Faſſungsvermögen überſteigt. Er muß als Glaubender durch die Kraft eines übernatürlichen Principes getragen ſein [4]; und zwar wirkt die Gnade zunächſt auf

---

[1]) Ea, quae sunt fidei, excedunt rationem humanam; unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut revelata sunt apostolis et prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10, 15: Quomodo praedicabunt, nisi mittantur? 2, 2 qu. 6, art. 1. — Requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et quidem fit per hominem secundum quod fides est ex auditu ut dicitur Rom. 10, 17, sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. 1 qu. 111, art. 1.

[2]) Intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionysius I. cap. coel. hier. quod impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. 1 qu. 111, art. 1.

[3]) Fides ex auditu, wie in der mittelbar vorhergehenden Anmerkung erinnert wird.

[4]) Cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet, quod hoc ei insit ex supranaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. 2, 2 qu. 6, art. 1.

den Willen, weil der Glaube zunächst eine Tugend des Gott begehrenden Willens ist [1]). Der hebende Einfluß der Gnade muß das Unzulängliche der natürlichen Erkenntnißkraft ersetzen und den Menschen bewegen, dasjenige ungesehen für wahr zu halten, was er als reiner Geist schauend als wahr erkennen würde. Der Glaube ist demnach die dem Zeitmenschen angemessene Erkenntnißform der übermenschlichen und überweltlichen Wirklichkeit.

Im Menschen liegt eine natürliche Empfänglichkeit für den Glauben, indem dessen Aufschlüsse einem ewigen, unverlöschlichen Zuge des menschlichen Gemüthes und Willens nach Gott und den höchsten Dingen begegnen. Eben so übersteigen die durch die Glaubensoffenbarung mitgetheilten Wahrheiten das natürliche Fassungsvermögen nicht schlechthin; denn die menschliche Seele ist ja quodammodo omnia, und darum ihr intellectives Fassungsvermögen quodammodo auch den höchsten Wirklichkeiten proportionirt. Von dem Vermögen der Auffassung ist aber freilich wieder das wirkliche Statthaben eines intellectiven Auffassens zu unterscheiden, dessen der Mensch nicht fähig ist, weil jene höchsten Wirklichkeiten seinem natürlichen Erkennen nicht unmittelbar zugänglich sind. Sie wären ihm nur dann zugänglich, wenn er von seinem Leibe befreit würde [2]). Aber auch dann wäre noch zwischen Auffassen und Erfassen zu unterscheiden. Denn alles Erkannte existirt im Erkennenden nach Art des Erkennenden. Da nun die Engel in ihrer Art höhere Wesen sind als der menschliche Geist, so könnte er sich ihnen als Erkennender nur auf unvollkommene Art verähnlichen [3]); die unbegränzte Wesen-

---

[1]) Intellectus assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate. Nullus enim credit nisi volens, ut dicit Augustinus. 1 qu. 111, art. 1.

[2]) Anima separata — — quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur. 1 qu. 89, art. 2.

[3]) Commune est omni substantiae separatae, quod intelligat id, quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid, secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae — — et ideo de angelis imperfectam et deficientem cognitionem habet, loquendo de cognitione naturali animae separatae. 1 qu. 89, art. 2.

heit Gottes aber könnte er aus ſich gar nicht erfaſſen, daher man ſich das zukünftige Gottſchauen der ſeligen Menſchen nur als eine unmittelbar durch Gott verurſachte und unſerem zeitlichen Denken und Vorſtellen nicht weiter zugängliche Vereinigung mit Gott vorſtellig machen kann.

c. Die Vermittelung der menſchlichen Erkenntniß.

Verſteht man unter Princip dasjenige, wovon etwas ſeinen Ausgang nimmt, ſo müſſen im menſchlichen Erkennen als erſte Principien der Vermittelung die species intelligibiles bezeichnet werden. Denn ihre Präſenz im menſchlichen Intellecte iſt die erſte, unerläßliche Bedingung zur Entſtehung einer beſtimmten Erkenntniß; die im Intellecte präſente species iſt dasjenige, woraus die Erkenntniß wird (quo intelligitur); und erſt mittelbar durch Reflexion wird auch ſie zum Objecte der Erkenntniß [1]). Demnach werden die species intelligibiles auch principia intelligendi genannt [2]). Gleichwie aber die erkannten Dinge auf eine letzte Urſache zurückgeführt werden, ſo müſſen auch ihre im Intellecte aufgefaßten Formen auf höchſte Urformen oder Urbilder zurückgeführt werden [3]); und ſo werden weiters als objective Vermittelungsprincipien der menſchlichen Erkenntniß die göttlichen Ideen gewonnen, in deren Lichte die Wiſſen-

---

[1]) 1 qu. 85, art. 2.

[2]) Oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines, quae sunt principia intelligendi. 1 qu. 84, art. 3.

[3]) Est necesse ponere ideas. In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscunque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est, quod in mente divina sit forma, ad cujus similitudinem mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. 1 qu. 15, art. 1.

ſchaft zur Weisheit erhoben wird. Die göttlichen Ideen ſind für den Zeitmenſchen kein Object geiſtiger Intuition, können alſo nicht in dieſem Sinne zu Principien des wiſſenſchaftlichen Erkennens gemacht werden; wol aber kann ihre Wirklichkeit als nothwendige Vorausſetzung aller anderen aus ihnen zu erklärenden Dinge erkannt werden, und inſofern ſind ſie höchſte Principien einer univerſalen Wiſſenſchaft. Die göttlichen Ideen können aber nicht als ſubſiſtente, für ſich beſtehende Wirklichkeiten gedacht [1]), ſondern müſſen auf ein gemeinſames Princip im göttlichen Denkleben zurückgeführt werden; und dieſes Princip iſt die göttliche Weisheit [2]), welche ſich vermöge der abſoluten Einfachheit Gottes in Einem ewigen und weſenhaften Worte ausſpricht [3]). So wird alſo die Wiſſenſchaft im Lichte des Glaubens letztlich auf ein abſolutes Princip aller Bildlichkeit hingeführt, auf den göttlichen Logos [4]), in deſſen Incarnation die

---

[1]) Non potest poni, formas intelligibiles per se subsistere; quod Plato — — videtur posuisse, introducens ἰδέας. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt, quum nec sine materia intelligantur. Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam quum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur, quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo, quum suum esse sit suum intelligere; cujus contrarium ostensum est. Contr. gent. I, c. 51.

[2]) Sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea ut quod Deus intelligit. 1 qu. 15, art. 2.

[3]) Intellectus divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quae est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi. Contr. gent. I, c. 53.

[4]) Habet verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quamdam affinitatis rationem; quum verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt, quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum, quae in conceptione divini verbi comprehenduntur,

ewige Wahrheit ſelber ſich den Menſchen verähnlicht hat, um ihnen im irdiſchen Zeitleben anſchaulich zu werden [1]). Dem Geſagten zufolge kommen die species intelligibiles, die rationes aeternae und das hypoſtatiſche verbum divinum in der gemeinſamen Eigenſchaft überein, Ausgangs- und Vermittelungsprincipien der menſchlichen Erkenntniß zu ſein, und zwar deßhalb, weil und inwiefern ſie nach ihrer beſonderen Weiſe Ähnlichkeiten der zu begreifenden Dinge ſind.

Die Ausgeburt der durch die similitudines rerum vermittelten menſchlichen Erkenntniß vermittelt ſich in drei auf einander folgenden Acten, deren erſter die Information des intellectus possibilis iſt. Nun läßt ſich eine dreifache Information unterſcheiden, die natürliche, die ſymboliſche und die abſolute Information, gemäß den drei Stufen der natürlichen Erkenntniß, der Erkenntniß im Lichte der Gnade und der zukünftigen vollendeten menſchlichen Erkenntniß. Es iſt bereits geſagt worden, wie weit die durch die species der Sinnendinge vermittelte natürliche Erkenntniß reiche; was darüber hinausliegt, muß dem unvollendeten Zeitmenſchen durch beſondere Mittheilung kund gemacht werden. Nun aber kann der menſchliche Intellect nichts in anderer Art auffaſſen, als unter Vermittelung der ſinnlichen Anſchauung und Vorſtellung; demnach kann ihm das Überſinnliche und Überweltliche nicht in ſeinem Anſich, ſondern nur im ſinnlichen Bild und Gleichniß faßbar gemacht werden. Dieß iſt die der Erkenntniß des Gnadenlebens entſprechende ſymboliſche Information [2]), deren vorzüglichſte Vermittler nach Gottes

propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur. Contr. gent. IV, c. 42.

[1]) Quia homo a spiritualibus recesserat et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per se ipsum redire non poterat, divina sapientia, quae hominem fecerat, per naturam corpoream assumtam hominem in corporalibus jacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. — — Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatae unionis, qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile, quin intellectus creaturae Deo uniri possit ejus essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est essentiam ejus videndo. Opusc. 2, Compendium theologiae, c. 201.

[2]) Interdum phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus

Ordnung die Engel ſind [1]). In der ſeligen Anſchauung der Verklärten aber wird der menſchliche Intellect unmittelbar durch Gott [2]) und nach Gott [3]) geformt werden [4]). Ein Theilhaben an der abſoluten Form Gottes iſt möglich, weil ſie als abſolute Form in keinem von ihr zu unterſcheidenden esse ſubſiſtirt, alſo abſolut ſich ſelbſt gehört, und darum auch eine ihr in einiger Art proportionirte Erkenntnißkraft nach dem Maaße der Receptionsfähigkeit derſelben ſich eignen machen kann [5]). In der Anſchauung Gottes als abſoluter

---

magis exprimentia res divinas, quam ea, quae naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbae et vox Patris audita est: Hic est filius meus dilectus. 1 qu. 12, art. 13.

[1]) Vgl. die ſchon angeführte Stelle: 1 qu. 111, art. 1: per angelos principaliter... Dieſes Verhältniß der Engel zu den Menſchen geht parallel mit dem Verhältniß der Geſtirne zur Erde: Ordo divinae sapientiae non minus est in angelis, quam in corporibus coelestibus, quae imprimunt in ista inferiora. De veritate, qu. 11, art. 3.

[2]) Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. 1 qu. 12, art. 5.

[3]) Per lumen gloriae fit creatura rationalis deiformis. Ibidem.

[4]) Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali, sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est, sicut proportio formae ad materiam. Quandocunque enim aliqua duo, quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est, sicut proportio formae ad materiam, sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem, sicut forma ad materiam, et ita, cum in anima recipiatur lux intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eundem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Summ. Supplem., qu. 92.

[5]) Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiae, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse, ut materia sit forma alicujus, sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiae et fieri, quod est ipsius

Form liegt unmittelbar auch ſchon die Erkenntniß aller Formen und Weſenheiten enthalten; die abſolute Form iſt der Spiegel aller anderen [1]), und da das göttliche Wort die repraesentativa omnium iſt, ſo hat es für die abſolute Information dieſelbe Bedeutung, welche die species sensibiles für die natürliche Information haben [2]).

Die vom intellectus possibilis recipirte species ſoll dem Intellecte auf eine ſeinem Weſen gemäße Weiſe vernehmlich, d. h. es ſoll ihm der in ihr enthaltene Allgemeinbegriff ſichtbar werden, weil er nur in dieſem und mittelſt deſſelben das dem Bilde entſprechende Wirkliche erkennen kann. Nun aber geht jede Anſchauung unter Vermittelung eines Lichtes vor ſich; und wie in der ſinnlichen Welt die Sonne die Accidentien der Dinge ſichtbar macht, ſo muß es auch in der Sphäre des geiſtigen Daſeins ein ſonnenhaftes Medium

---

compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam, et intellectus in actu intelligens quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quae non habeat aliquid in se praeter id, quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma, qua intelligit intellectus: res autem quaelibet est intelligibilis secundum id, quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in IX. Meta.; et hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia et ab omnibus proprietatibus materiae; et ideo, cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit. Et haec est visio beatificans; et ideo dicit Magister, quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis, quo ipse homo unitur Deo. Ibidem. — Manifestum est igitur — bemerkt Thomas hierüber Contr. gent. III, c. 51, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, quia intelligit; quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, quum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

[1]) Sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant — — sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in eo. 1 qu. 84, art. 5.

[2]) Daher iſt 1 qu. 12, art. 10 von einem videre in verbo die Rede, was durch ein intelligere omnia sub una specie totius erklärt wird.

geben, in welchem das Wahre und Wesentliche an den Dingen sichtbar wird [1]). Da es aber der Intellect selbst ist, welcher als intellectus agens den Begriff des Dinges in sich durch Abstraction erscheinen macht, so muß zunächst ihm selbst eine Lichtkraft eignen [2]), durch deren Thätigkeit der im Sinnendinge ausgedrückte intelligible Charakter in die Wirklichkeit eines geistigen Daseins hervorgezogen wird [3]). Diese natürliche Lichtkraft ist aber den Objecten der natürlichen Erkenntnisse des menschlichen Intellectes proportionirt; um ein geistiges Verständniß der darüber hinausliegenden Objecte gewinnen zu können, bedarf es einer neuen übernatürlichen Lichtmittheilung zur Stärkung und Steigerung der natürlichen Erkenntnißkraft, den geistigen Sinn der symbolischen Information kann er erst im Lichte der Gnade schauen [4]). Um Gott einst von Angesicht zu Angesicht schauen zu können, muß ihm ein höchstes Maaß von übernatürlicher Gnade zu Theil werden, um ihn zur höchsten, vollkommensten Thätigkeit zu sollicitiren, kraft welcher er gottförmig wird; in Kraft jener Gottförmigkeit ist er zu jener unaussprechlichen Einigung mit Gott disponirt, in welcher ihm das Wesen Gottes selber offenbar wird. Und jene höchste Gnadenmittheilung ist das lumen gloriae, welches den seligen Menschen selbst ganz licht macht und ihn zur Gottähnlichkeit verklärt.

Die im Lichtblicke des intellectus agens gewonnene geistige Anschauung bedarf einer dem specifischen Wesen des menschlichen

---

[1]) Lumen rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole i. e. per lumen solis. 1 qu. 12, art. 11.

[2]) Lumen naturale a Deo est utpote menti concreatum. De veritate, qu. 11, art. 3.

[3]) Intellectus noster fit in actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. 1 qu. 87, art. 1.

[4]) Intellectus humanus habet aliquam formam scil. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur sicut lumine fidei vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae super additum. 1, 2 qu. 109, art. 1.

Intellectes entſprechenden Vermittelung, wenn nicht der angeſchaute Gegenſtand die abſolute Wahrheit ſelbſt, d. i. Gott iſt. Die Vermittelung iſt am meiſten zuſammengeſetzt in der Hervorbildung des Wahren, welches in den Objecten der ſinnlichen Welt enthalten iſt; ſie iſt einfacherer Art, wenn ſie aus bereits gefundenen ewigen Wahrheiten eine Erkenntniß höherer Art zu bilden beſtrebt iſt, welche ſich zu jener zuſammengeſetzten Art der Vermittelung wie Weisheit zur Wiſſenſchaft verhält. Es gibt ſomit, mit Rückſicht auf das Verhalten des Intellectes zu den in das Licht ſeiner Anſchauung gerückten Gegenſtänden ein dreifaches Erkennen: ein durch zuſammengeſetzte Vermittelung errungenes Erkennen, ein einfach vermitteltes Erkennen und ein unmittelbares Schauen. Das erſtere iſt weſentlich ratiocinativ, das andere gehört dem urtheilenden Intellecte in ſeinem Unterſchiede von der ratio an, das letztere iſt ein simpliciter intelligere, wie es nur einem über ſeine zeitliche Bedingtheit und Beſchränktheit hinausgehobenen Menſchen erreichbar iſt. Die dieſen drei Erkenntnißſtufen entſprechenden Functionen ſind: die ratiocinatio, die meditatio und die contemplatio. Die im geiſtigen Denkleben des Zeitmenſchen zuerſt eintretende Erkenntnißweiſe iſt die ratiocinative, beginnend mit den Gegenſtänden der ſinnlichen Erfahrung. Das ratiocinative Verfahren beſteht in der logiſchen Durchdringung und Verarbeitung des vom Intellecte recipirten Erkenntnißſtoffes. Dieſelbe Lichtkraft, welche dem Intellecte die species sensibiles vernehmbar macht, ſollicitirt auch zur bewußten Apperception der in der ratio als ſolcher naturaliter enthaltenen allgemeinen logiſchen und ontologiſchen Denkwahrheiten, welchen aller begriffliche Denkinhalt nothwendig eingeordnet werden muß, um aus ihm eine Wiſſenſchaft hervorzubilden [1]). Die Wiſſenſchaft führt auf ewig wahre Gedanken, welche dem nach höchſter Einſicht ſtrebenden Geiſte

[1]) Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scil. primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut e quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. De veritate, qu. 11, art. 1.

das Richtmaaß zur Prüfung und Ordnung ſeiner voraus erlangten Kenntniſſe abgeben. In dieſem Sichten und Ordnen des Erkenntnißſtoffes nach höchſten Geſichtspuncten verhält ſich der erkennende Geiſt weſentlich als ein urtheilender, im Verbinden und Trennen Wahres aneinander fügend und Falſches ausſcheidend. Dieß iſt das meditative Verhalten des Weiſen [1]). Seine Functionen ſind einfacher als die der forſchenden Wiſſenſchaft, weil er den Weg der ratiocinativen Unterſuchung (via inquisitionis) bereits hinter ſich hat [2]). Gleichwol verhält auch er ſich noch weſentlich ratiocinativ, weil der menſchliche Intellect weſentlich rational iſt; daher er zur einfachen Anſchauung der Wahrheit oder zur contemplativen Erkenntniß [3]) in dieſem Leben nur auf ſehr unvollkommene Weiſe gelangen kann [4]). Denn die ewige Wahrheit kann ſich dem irdiſchen Zeitmenſchen nur bildlich offenbaren [5]), und die contemplative

---

[1]) Sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est, falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo ex ore Sapientiae (prov. 8, 7) duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scil. veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditari et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit: Veritatem meditabitur guttur meum; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit: Et labia mea detestabuntur impium, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae pietas nominatur; unde etiam falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit. Contr. gent. I, c. 1.

[2]) Sicut inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. 2, 2 qu. 53, art. 4.

[3]) Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde Richardus dicit (lib. I. de contempl.) quod contemplatio est perspicax et liber contuitus animi in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus. 2, 2 qu. 180, art. 3.

[4]) Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum in aenigmate; unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuetur. 2, 2 qu. 180, art. 4.

[5]) Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut philosophus dicit in III. de anima. 2, 2 qu. 180, art. 5.

Erkenntnißweiſe unterſcheidet ſich an ſich genommen von der ratiocinativen nicht etwa durch einen beſonderen Erkenntnißinhalt, welcher aus der ratiocinativen Betrachtung ausgeſchloſſen wäre, ſondern durch eine tiefere Verinnerung des Erkannten in Gemüth und Gefühl [1]), in deren reinen und heiligen Stimmungen der ſelige Friede der zukünftigen Vollendung anticipirt wird.

In dem bisher Geſagten iſt bereits enthalten, in welchem Elemente ſich dem menſchlichen Intellecte die Erkenntniß vermittele. Für den Zeitmenſchen bleibt unter allen Umſtänden und für jede Art der Erkenntniß die ſinnliche Erſcheinung des in Geſtalt, Bild oder Wort eingekleideten Begriffes das nothwendige Element der Vermittelung. Auch nach ihrer Trennung vom Leibe ſchaut die menſchliche Seele noch in Bildern; aber es können keine ſinnlichen Bilder mehr ſein, da ihr das Organ und das Vermögen ſinnlicher Wahrnehmung und Vorſtellung fehlt. Vielmehr bildet ſie in Kraft des ihr eingeſchaffenen Lichtes nun in rein geiſtiger Weiſe aus ſich die Formen der Objecte hervor, zu deren Nachbildung ſie, weil in potentia quodammodo ad omnia, befähigt iſt [2]). Vom Leibe getrennt bewegt ſich alſo die menſchliche Seele im Elemente reiner Lichtgedanken. In der ſeligen Anſchauung Gottes aber iſt die Klarheit Gottes das Element, in welchem der Menſch nach dem Maaße ſeiner intellectiven Kraft Gott und alle Dinge, wie ſie in Gott ſind, erkennt [3]).

---

[1]) Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est, quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum scil. aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. 2, 2 qu. 180, art. 7.

[2]) Anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis sed etiam naturalis. 1 qu. 89, art. 1.

[3]) Scil. lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum;

III. Wiſſenſchaftslehre.

a. Von der Wahrheit als Object der wiſſenſchaftlichen Vermittelung.

Der menſchliche Intellect begehrt ſeiner eigenſten Natur gemäß die Wahrheit [1]). Daß es eine Wahrheit gebe, iſt unmittelbar gewiß [2]), und ſie iſt zunächſt nirgends anders als im Wirklichen ſelber zu ſuchen; was iſt, iſt auch wahr (verum est, quod est), gleichviel ob es an ſich und unabhängig vom Intellecte oder bloß im Intellecte ſelbſt ein Daſein habe [3]). Iſt das Seiende als ſolches auch ſchon das Wahre, ſo wird jedes Wirkliche ſo viel vom Wahren an ſich haben, als es vom Sein an ſich hat [4]); und die Grade und Arten der Realität fallen demnach mit den Graden und Arten des Wahren in Eins zuſammen (idem ordo alicujus rei in esse et in veritate) — das abſolute Sein iſt ſomit auch das abſolut Wahre, und wie alles andere Seiende durch das abſolut Seiende iſt, ſo iſt auch alles Wahre durch das abſolut Wahre wahr.

Sein und Wahrſein eines Dinges fällt der Sache nach in

---

de quo dicitur psalm. 35, 10: In lumine tuo videbimus lumen. 1 qu. 12, art. 2.

[1]) Verum dicitur illud, in quod tendit intellectus. 1 qu. 16, art. 1.

[2]) Veritatem esse, est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. 1 qu. 2, art. 1.

[3]) Verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu, unde in IV. Meta. dicit philosophus, quod negatio et privatio entis uno modo dicitur ens; unde etiam Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae quod non potest formari enunciatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur esse apprehensum sub intellectu, ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens. De veritate, qu. 1, art. 1.

[4]) Unumquodque, quantum habet de entitate, tantum habet de veritate et certitudine. Opusc. 56.

Eins zuſammen [1]); aber nicht eben ſo dem Begriffe nach. Denn das Wahrſein ſchließt immer eine Beziehung des Wahren auf einen erkennenden Verſtand in ſich, in welchem es gedacht wird [2]). Dieſe Beziehung iſt eine nothwendige in Abſicht auf das Verhältniß des Seienden zum göttlichen Verſtande, weil das Seiende, ſo gewiß es nicht dem Zufalle ſein Entſtehen dankt, ein Werk des göttlichen Verſtandes iſt und deſſen Gepräge an ſich trägt. Zum menſchlichen Intellecte aber ſteht das Wahre in einem zufälligen Verhältniſſe, weil es auch ohne Beziehung auf denſelben durch den urſächlichen Verſtand Gottes wahr wäre [3]). Dasjenige aber, vermöge deſſen das Seiende wahr iſt und dem göttlichen Verſtande nothwendig entſpricht, iſt die ihm eignende weſentliche Form [4]) oder Weſensbeſtimmtheit, kraft welcher das Ding intelligibel iſt. Demnach beſteht das Wahre am Wirklichen in der Intelligibilität des Wirklichen. Und da die intelligible Weſensbeſtimmtheit des Dinges letztlich aus der göttlichen Urſächlichkeit herzuleiten iſt, ſo iſt das Wahre zuletzt und zuhöchſt als das Gottgewirkte am Seienden zu beſtimmen, inſofern nämlich das Seiende in Kraft dieſer göttlichen Wirkung einer vorbildlichen göttlichen Idee entſpricht. Man nennt dieſe Beſtimmtheit des Seienden die göttliche Menſuration deſſelben; dieſe iſt demnach der abſolute Grund ſeiner Intelligibilität und Wahrheit. Die Menſuration des Dinges fällt der Sache nach mit der Formation deſſelben zuſammen, die Formation aber iſt Eduction

---

[1]) Verum, quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. 1 qu. 16, art. 3.

[2]) Verum habet ordinem ad cognitionem. Ibidem.

[3]) Veritas quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis; quia posito, quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia, permanerent; sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur. Non enim subsistere possent nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. De veritate, qu. 1, art. 4.

[4]) Opus artificis dicitur verum, in quantum attingit ad rationem artis. Et quia omnia naturaliter comparantur ad intellectum divinum sicut artificia ad artem, consequens est, ut quaelibet res dicatur esse vera, secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Unde philosophus in I. Physic. formam nominat quoddam divinum. Periherm. I, lect. 3.

des Seienden aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit; somit ist es ein und derselbe Act, durch welchen Gott das Seiende wirklich und wahr macht. Daraus folgt, daß Gott, wie er das Wahrste alles Wahren ist, so als intelligenter Urgrund aller Wirklichkeit auch Urbild und Urgrund alles Wahren sei; und eben zufolge dieser seiner Urbildlichkeit und Ursächlichkeit ist Gott die absolute Mensur alles Wahren, zunächst in den Dingen, mittelbar in dem die Dinge appercipirenden menschlichen Intellecte [1]). Ist es aber Gott, welcher die Dinge wahr macht, so haben diese das Wahrsein bloß per participationem; demnach ist nur Gott das Wahre per essentiam.

Vom Begriffe des Wahren ist der Begriff der Wahrheit zu unterscheiden. Das Wahre ist am erkannten Objecte, die Wahrheit ist im erkennenden Intellecte, sofern er sich dem erkannten Objecte verähnlicht und in dessen Bestimmtheit hineingebildet hat. Die Wahrheit besteht somit in der Ausgleichung (adaequatio) des Intellectes mit dem Wirklichen und ist im Unterschiede von dem Wahren, welches immer ein Wirkliches ist, jederzeit etwas Gedachtes; daher auch die Dinge ihre Wahrheit zunächst (per prius) nicht in ihrem Wirklichsein, sondern in dem sie denkenden Verstande haben [2])

---

[1]) Intellectus qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura; e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adaequatur rei ut in nobis accidit; ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. 1 qu. 21, art. 2. — Intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res naturalis mensurans et mensurata; intellectus noster est mensurans, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. De veritate, qu. 1, art. 2.

[2]) Res non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. De veritate, qu. 1, art. 2. Dieß rechtfertigt Thomas mit Beziehung auf den menschlichen Verstand: Non semper oportet, quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum; sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur, sicut sanum per prius dicitur de animali in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et

— und zwar im menſchlichen Intellecte per prius der Sache nach, im göttlichen Intellecte aber per prius der Sache und der Zeit nach, indem ſie in dieſem von Ewigkeit her iſt. Daraus folgt aber keineswegs, daß noch etwas Anderes als Gott von Ewigkeit her ſei; denn die von Gott gedachte Wahrheit iſt mit Gott ſelbſt identiſch, weil in Gott Denken und Sein abſolut zuſammenfällt, und alle von Menſchen erkannte Wahrheit hat ewiges Sein nur in Gott, ſofern ſie von ihm ſeit ewig gedacht iſt [1]) und er unmittelbar oder mittelbar die ſelbſtbewußte ewige Urſache alles Wahren iſt [2]). Weil aber in Gott Sein und Erkennen abſolut zuſammenfällt, ſo iſt er nicht bloß das Wahrſte und Grund alles Wahren, ſondern iſt per eminentiam die Wahrheit ſelbſt, und deßhalb auch der abſolute Mittler aller Wahrheit in den geſchaffenen Geiſtern. Dieſe Vermitte-

---

ideo cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur, in quo invenitur perfecta ratio veritatis: complementum autem cujuslibet motus est in suo termino per operationem animalis: motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam. Oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis. — — Verum autem dicit ordinem ad intellectum. — — Inde est quod verum et falsum sunt in mente. Ibidem.

[1]) So heißt es von den mathematiſchen Wahrheiten: Ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina. 1 qu. 16, art. 7. Und bezüglich der Univerſalien wird ebendaſelbſt unterſchieden zwiſchen Unabhängigkeit von jeder beſtimmten Zeit und jedem beſtimmten Raume und zwiſchen ewigem Sein: Aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formae, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu qui sit aeternus.

[2]) Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret. Unde sublata causa non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea quae sunt, semper fuerit verum ea futura esse, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura; quae quidem causa solus Deus est. 1 qu. 16, art. 7.

lung der Wahrheit im menſchlichen Erkennen hat zu ihrem Ergebniſſe die geſchaffenen Wahrheiten, welche gleich den geſchaffenen Dingen und gleich den menſchlichen Geiſtern viele und veränderlich ſind, während Gott die Eine unveränderliche Wahrheit iſt, in welcher auch ewig die Eine [1]) und unveränderliche Wahrheit der Dinge beſteht.

Die menſchliche Erkenntniß des Wahren vermittelt ſich durch die dem menſchlichen Intellecte eingeſchaffenen Principien des Wahren [2]). Dieſe Principien ſind ein Ausfluß der ungeſchaffenen Wahrheit; demzufolge vermittelt ſich dem Menſchen die Erkenntniß alles Wahren in der veritas prima [3]). Die Form der Vermittelung iſt weſentlich das Urtheil, durch welches ausgeſprochen wird, daß ſich etwas auf beſtimmte Weiſe verhalte oder nicht verhalte, ſei oder nicht ſei. Durch die urtheilende Thätigkeit wird das in der Information des Intellectes recipirte Wahre zu einer Wahrheit für den

---

[1]) Die Einheit aller Wahrheit vertheidigt Thomas (de veritate, qu. 1, art. 4) gegen die Einwürfe, hergenommen von der Mehrheit der lumina intelligibilia, die von Einem erſten Lichte ausfließen, von der Mehrheit der Farben, die in der Kraft des Einen Lichtes das Auge afficiren, von der Mehrheit der geſchaffenen Potenzen, die in Kraft der göttlichen Potenz wirken, von der Mehrheit der Weſen, welche alle nur durch Gott weſenhaft ſind, von den Verſchiedenheiten der Formen der Dinge unter ſich und im Verhältniſſe zum göttlichen Verſtande. Denn die Wahrheit kommt den Dingen nur in übertragener Weiſe (improprie) zu und iſt eigentlich (proprie) nur in Gott, und darum weſentlich nur Eine, während dagegen: lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis — colores proprie visibiles dicuntur quamvis non videantur nisi per lucem — et similiter de potentia et entitate dicendum.

[2]) Anima non secundum quamcunque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in eo sicut in speculo secundum prima intelligibilia. 1 qu. 6, art. 6.

[3]) Veritas, secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare. De veritate, qu. 1, art. 4.

Intellect gemacht [1]). Die Nothwendigkeit einer ſolchen Vermittelung ergibt ſich aus dem Begriffe der Wahrheit als Ausgleichung zwiſchen Erkennendem und Erkanntem. Demnach muß ſich der Intellect zu dem Objecte ſeiner Erkenntniß in's Verhältniß ſetzen; dieß geſchieht aber, indem er über daſſelbe urtheilt [2]). Erſt in Folge ſeines Urtheiles ſetzt er ſich als Denkender zu dem Objecte in ein Verhältniß der Uebereinſtimmung oder auch des Widerſpruches, je nachdem ſein Urtheil dem Sachverhalte gemäß oder nicht gemäß iſt. Der urtheilende Verſtand iſt alſo irrthumsfähig, indem er ungehöriger Weiſe verbinden oder trennen kann, was in der Wirklichkeit nicht verbunden oder getrennt iſt; während in der dem Urtheile vorausgehenden Information und intellectiven Auffaſſung der species sensibiles keinerlei Irrthum ſtatthaben kann, ſo wenig als in der Auffaſſung der erſten Denkprincipien [3]). Die Richtigkeit einer

---

[1]) Intellectus conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subjectum vel removet ab ea; et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in re quadam vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. 1 q u. 16, art. 2.

[2]) Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus. Idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est. Unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus inquantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. De veritate, qu. 1, art. 3.

[3]) Intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa, quae statim

intellectiven Auffaſſung der species sensibiles ſetzt von ſelbſt auch ſchon eine Untrüglichkeit der ſinnlichen Auffaſſung derſelben voraus; und in der That kann ſich keiner der beſonderen Sinne bei geſunder Beſchaffenheit über das, was zunächſt und unmittelbar ſpecifiſches Object ſeiner beſonderen Wahrnehmung iſt, täuſchen. Wohl aber ſind Täuſchungen über allgemeine Eigenſchaften ſinnlicher Gegenſtände (Geſtalt, Größe) ſo wie über die Beziehungen ſinnlicher Gegenſtände zu anderen ſinnlichen Objecten (über Ähnlichkeiten u. ſ. w.) möglich; denn ſolche Erkenntniſſe kommen nicht einfach durch das unmittelbare Zeugniß der Sinne zu Stande, ſondern beruhen auf vergleichender Beobachtung, welche ſich zur unmittelbaren Wahrnehmung der einzelnen Sinne eben ſo verhält, wie die urtheilende Thätigkeit des Verſtandes zu deſſen unmittelbaren Apperceptionen [1]). Eben ſo kann in den Dingen an ſich kein Grund einer Täuſchung liegen, da ſie, wenigſtens nach der ihnen von Gott ertheilten Beſchaffenheit, nothwendig wahr ſind [2]); wohl aber können ſie per

---

intellectis terminis cognoscuntur ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subjecti. 1 qu. 17, art. 3.

[1]) Si consideretur sensus, secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum, quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter invenitur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis, sed in formatione quidditatum non, nisi per ordinem ad judicium, quod ex formatione praedicta consequitur. Unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod judicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium, quod ex formatione praedicta consequitur, prout scil. ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. Sensus autem judicium de quibusdam est naturale sicut de propriis sensibilibus, de quibusdam autem quasi per quamdam collationem quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis, et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur vel propter defectum intrinsecus vel extrinsecus impedimentum; unde sensus judicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicium sensus fallitur. De veritate, qu. 1, art. 11.

[2]) Thomas macht ſich wol den Einwurf: Quaelibet res imitatur unitatem

accidens durch ihre äußeren Ähnlichkeiten u. ſ. w. dem Intellecte Anlaß zu unrichtigen Urtheilen geben [1]).

Wenn es für den unvollendeten Zeitmenſchen Eine ſtets gleichbleibende und weſentliche Form gibt, in welcher er ſich die Erkenntniß alles Wahren vermittelt [2]), ſo gibt es dennoch verſchiedene Arten, in welchen er das Wahre auffaßt und erkennt. Es gibt Wahrheiten, welche der Menſch durch ſich ſelbſt finden kann; andere ſind ſeiner natürlichen Erkenntnißkraft unzugänglich und müſſen ihm geoffenbart werden. Alles dasjenige, deſſen intellective Anſchauung dem zukünftigen Leben vorbehalten iſt, kann für den Menſchen in dieſem Leben nur Gegenſtand des Glaubens ſein; und ſein Urtheil über das Geglaubte beſchränkt ſich gegenwärtig auf die Darlegung einer vernünftigen Möglichkeit des Geglaubten [3]); der abſolute Beweisgrund (formalis ratio) für die Nothwendigkeit der geglaubten

---

divinam et ab ea deficit; ergo in omnibus rebus est falsitas. Er gibt hierauf die Antwort: Similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicunque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicunque est talis similitudo, quae nata est facere opinionem falsam, non cuicunque, sed ut in pluribus. 1 qu. 17, art. 1.

[1]) Quia innatum est nobis, per ea, quae exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium: ideo ea, quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel; et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus in lib. II. Soliloq., quod eas res falsas esse nominamus, quae verisimilia apprehendimus. Et philosophus dicit in V. Meta., quod falsa dicuntur, quaecunque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt aut quae non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum, non autem ex hoc quod potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in V. Meta. Ibidem.

[2]) Anders iſt es im jenſeitigen Leben: Visio patriae erit veritatis primae, secundum quod in se est; et ideo visio illa erit non per modum enunciabilis, sed per modum simplicis intelligentiae. 2, 2 qu. 1, art. 2.

[3]) Non debet ad hoc esse intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. Contr. gent. I, c. 9.

Wahrheit iſt ihm das Zeugniß Gottes als der veritas prima, deren Ausſprüche in den heiligen Schriften niedergelegt ſind [1]). Die göttliche Urheberſchaft der in den heiligen Schriften niedergelegten Offenbarungen iſt verbürgt durch die ſie begleitenden wunderbaren Thatſachen, namentlich durch die wunderbaren Erleuchtungen ungelehrter und ſchlichter Menſchen [2]), ſo wie durch die Bekehrung der Welt zu einer Lehre, deren Sieg über die Gemüther ſelber ein augenſcheinliches und von den Propheten vorausgeſagtes Wunder iſt [3]); aus rein menſchlichen Urſachen ließe ſich die Chriſtianiſirung der Welt gar nicht erklären [4]). Obſchon aber die Überzeugung von

---

[1]) Sacra scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet. Dicitur enim Deut. 4, 2: Non addetis ad verbum quod loquor vobis, neque auferetis ab eo. 2, 2 qu. 1, art. 9.

[2]) Divina sapientia — — sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, coelestium corporum immutatione, et quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur. Contr. gent. I, c. 6.

[3]) Praedictae probationis efficacia non armorum violentia, non voluptatum promissione, et quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrranidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt, haberi contemtui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut contemtis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes. Ibidem.

[4]) Haec tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirmationem fidei per sanctos suos miracula operari. Ibidem.

der Wahrheit des Glaubens zunächſt auf das Zeugniß Gottes zu gründen iſt, ſo laſſen ſich dennoch die geglaubten Wahrheiten auch einigermaaßen durch menſchliches Ratiocinium erläutern, indem die ſinnliche, der natürlichen Einſicht des Menſchen zugängliche Ordnung der Dinge ein Bild und Gleichniß der überirdiſchen Ordnung iſt, und alles Geſchaffene die Spuren und Zeichen der göttlichen veritas prima an ſich trägt [1]). Aber man darf ſolche Erläuterungen nicht mit ſtreng wiſſenſchaftlichen Beweiſen verwechſeln [2]); ſie ſollen den Sinn des Gläubigen erheben und ſeine Sehnſucht nach Erkenntniß der ewigen Dinge tröſten, reichen aber nicht aus, den Ungläubigen ſeines Unglaubens zu überführen [3]). Die Unbegreiflichkeit der Glau-

---

[1]) Res sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent (videlicet quod sunt et bonae sunt) ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens videtur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Contr. gent. I, c. 8.

[2]) Utile est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio. Ibidem.

[3]) Quae supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationis veritati fidei consentire. Contr. gent. I, c. 9. — Es gibt, alles Geſagte zuſammengefaßt, einen dreifachen Gebrauch der Philoſophie in Sachen des Glaubens, ſo wie man ſich im Gegentheile vor einem dreifachen Mißgriffe in Anwendung der Philoſophie auf Sachen des Glaubens zu hüten hat: In sacra doctrina philosophia tripliciter possumus uti: Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut: Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi vel de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumtis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse neces-

benswahrheiten iſt kein Grund, ſie zu verwerfen; es wäre vielmehr thöricht, wenn der Menſch nicht einſehen wollte, daß für eine ſo unvollkommene Intelligenz, wie die des Menſchen iſt, vieles geheimnißvoll und unbegreiflich ſein müſſe, was höheren Intelligenzen klar iſt, gleichwie auch dieſe wieder der abſoluten Intelligenz Gottes nachſtehen müſſen, welcher allein Alles in vollkommenſter Weiſe erkennt [1]). Kommt uns doch im täglichen Leben ſo vieles Unerklär-

---

saria. — Und nun der dreifache Mißgriff: Primo ex praesumtione, quia scil. sic ea scrutatur aliquis quasi ea perfecte comprehensurus, et hujus praesumtio arguitur Job. 11: Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? et Hilarius dicit: Ne te inseras in illud secretum et arcanum inopinabilis nativitatis, ne te immergas summam intelligentiae comprehendere praesumens, sed intellige incomprehensibilia esse. Secundo, ex hoc, quod in his quae sunt fidei, ratio praecedit fidem, non fides rationem, dum scil. aliquis hoc solum vult credere, quod ratione potest invenire, cum debeat esse e converso; unde Hilarius: Credendo inquire, percurre, persiste. Tertio, ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo; unde Rom. 12: Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, et unicunque sicut Deus divisit mensuram fidei. Non enim omnes eandem mensuram sunt consequuti; unde aliquid est ultra modum unius, quod non est ultra modum alterius. Opusc. 70. Super Boetium de Trin., qu. 2.

[1]) Duorum, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille, cujus intellectus est elevatior, multa intelligit, quae alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae; quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. — — Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de se ipso intelligibilia sunt, non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. — — Sicut igitur maximae amentiae idiota, qui ea quae a philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest, ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea, quae divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur ex hoc, quod ratione investigari non possunt. Contr. gent. I, c. 3.

liche vor; um wie viel mehr muß ſich ſolches in jenen Gegenſtänden finden, welche über die ſinnliche Erfahrung hinausliegen und einer höheren Ordnung angehören [1]). Gleichwol iſt eine Erkenntniß jener überirdiſchen und überweltlichen Dinge nothwendig, alſo iſt auch eine Glaubensoffenbarung nothwendig. Sie ſoll den Sinn des Zeitmenſchen über das Irdiſche erheben und auf ſeine ewige Beſtimmung hinlenken [2]), ſeine natürliche Gotteserkenntniß erweitern und hiedurch zugleich zu einem höheren Grade von Wahrheit erheben [3]), ihn vor der falſchen Genügſamkeit des menſchlichen Vernunftſtolzes zu bewahren [4]) und ſeinem Verlangen nach Erkenntniß der höchſten Dinge in möglicher Weiſe Genüge thun [5]). Selbſt ſolche

---

[1]) Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae, transcendentis omnia intelligibilia humana, ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum philosophi, qui asserit, quod intellectus noster sic se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. Ibidem.

[2]) Quia ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit. Contr. gent. I, c. 5.

[3]) Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. Per hoc ergo, quod homini de Deo aliqua proponuntur, quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest. Ibidem.

[4]) Sunt enim quidam tantum de ingenio suo praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scil. totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumtione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent. Ibidem.

[5]) Quum Simonides cuidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens

Wahrheiten, welche die Vernunft durch ſich ſelbſt aufzufinden fähig wäre, mußten als Glaubenswahrheiten geoffenbart werden, weil ſie ſonſt bei den ſo vielen und großen Hinderniſſen, welche ſich einem tiefer gehenden Erkenntnißſtreben meiſtentheils entgegenſtellen [1]), dem weitaus größten Theile der Menſchen immerfort unbekannt bleiben würden. Nur im Wege der Offenbarung konnten ſie unantaſtbare Gewißheit erlangen, am eheſten zur Kenntniß der Menſchen gelangen und geiſtiges Gemeingut werden [2]).

Der Glaube ſteht als pſychiſcher Act in der Mitte zwiſchen Meinen und Wiſſen [3]); er hat mit dem Wiſſen die zuverſichtliche Gewißheit gemein, entbehrt aber gleich dem Meinen der intellectiven Anſchauung, auf welche das Wiſſen ſich ſtützt [4]). Steht er in dieſer

humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in lib. I. de animal. dicit, quod quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit enim in II. Coel. et Mund., quod cum de corporibus coelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus. Ibidem.

[1]) Als ſolche Hinderniſſe werden contr. gent. I, c. 4 namhaft gemacht: Die complexionis indispositio, cura rei familiaris und pigritia von Seite ſo vieler Menſchen; ferner der große Aufwand an Zeit und Mitteln, welcher auch emſig Forſchende erſt nach langen Mühen zum Ziele fördert, ohne daß dieſelben auch dann ihrer Sache vollkommen ſicher wären: quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem.

[2]) 2, 2 qu. 2, art. 4.

[3]) Nam de ratione opinionis est quod accipiatur aliquid cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam adhaesionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem. 1, 2 qu. 67, art. 3.

[4]) Scientia cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiae est, quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere, de ratione autem opinionis est, quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impos-

Hinſicht dem Wiſſen nach, ſo behauptet er in anderer Weiſe einen demſelben übergeordneten Rang, indem er für die Wahrheit jeder aus ſeinen Erkenntniſſen die Auctorität der veritas prima als unmittelbaren Erkenntnißgrund einſetzt und ſpecifiſch nur Gott ſelbſt zum unmittelbaren Erkenntnißobjecte hat [1]), während alle menſchlich erfundene Wiſſenſchaft in beiderlei Hinſicht nur mittelbar ſich auf Gott bezieht. Die Beziehung auf Gott als objectum materiale wird ausgedrückt durch die Formel: credere Deum; das credere Deo bezeichnet die Beziehung auf die göttliche veritas prima als abſoluten Grund (ratio formalis) unſeres Glaubens; credere in Deum weiſt auf Gott als abſolutes Object des menſchlichen Begehrens hin. Das menſchliche Begehren geht zuhöchſt dahin, Gott zu ſchauen und in dieſem Schauen alle Seligkeit zu genießen; daher der Glaube mit der heiligen Schrift als sperandarum substantia rerum zu definiren iſt. Gegenſtand des Glaubens iſt demzufolge, was im Leben der Zeit nicht geſchaut werden kann; dieſes in ſeiner Weſenheit nicht zu Schauende ſchließt aber eine Mehrheit von Objecten in ſich, welche nach den beſonderen Arten und Gründen ihrer Unerforſchbarkeit zu unterſcheiden ſind [2]). Daraus ergibt ſich eine

---

sibile aliter se habere. Sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum. 2, 2 qu. 1, art. 5.

[1]) Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scil. id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum ipse est Deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scil. per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. 2, 2 qu. 1, art. 1.

[2]) Credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui. — — Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina. Et ideo, ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi; sicut aliam difficultatem

beſtimmte Zahl beſonderer Glaubensartikel, in welchen der lehrhafte Inhalt der heiligen Schrift ſummariſch zuſammengefaßt iſt [1]), um als formulirtes Bekenntniß der Kirche [2]) allen einzelnen Gläubigen zur Richtſchnur (regula fidei) zu dienen. Der Inhalt ſämmtlicher Artikel iſt auf zwei Hauptmomente zurückzuführen; dieſe ſind: das Myſterium der Gottheit, in deren Anſchauung wir einſt ſelig ſein ſollen, und das Myſterium der Menſchheit Chriſti, durch welchen wir zur Anſchauung Gottes gelangen ſollen [3]). Das mysterium Divinitatis faßt in ſich die Einheit der göttlichen Weſenheit, die Dreiheit der Perſonen in Gott und das dreifältige Wirken Gottes nach Außen; daraus ergeben ſich im Beſonderen ſieben Artikel [4]).

---

habet ad videndum, quod Deus sit passus, et aliam, quod mortuus resurrexerit; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habet, ita quod uno suscepto, non est dificile alia suscipere; et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum. 2, 2 qu. 1, art. 6.

[1]) Veritas fidei in sacra scriptura diffuse continetur, et variis modis et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendam fidei veritatem e sacra scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae scripturae, sed potius e sacra scriptura sumtum. 2, 2 qu. 1, art. 9.

[2]) Confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius ecclesiae quae per fidem unitur. Ibidem.

[3]) Prima distinctio credibilium est, quod quaedam pertinent ad majestatem Divinitatis, quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est pietatis sacramentum ut dicitur 1 Tim. 4. 2, 2 qu. 1, art. 8.

[4]) Circa majestatem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur: primo quidem unitas Divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus; secundo Trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas; tertio vero proponuntur nobis opera Divinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturae et sic proponitur nobis articulus creationis; secundum vero pertinet ad esse gratiae, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam; tertium vero pertinet ad esse gloriae, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes. Ibidem.

Und abermals läßt ſich alles auf die Menſchheit Chriſti Bezügliche unter ſieben Artikel zuſammenfaſſen [1]). Von Anderen werden die auf die beiden Hauptmyſterien des chriſtlichen Heiles bezüglichen Wahrheiten unter je ſechs Artikel zuſammengefaßt [2]). Alle dieſe beſonderen Wahrheiten wurden implicite bereits von den Vorvätern geglaubt, welche die erſten Verheißungen des Heiles empfangen hatten [3]); unter dem fortgeſetzten Einfluſſe göttlicher Erleuchtungen traten ſie in der Abfolge der Zeiten ſtets klarer und beſtimmter in's Bewußtſein der Gläubigen, in die volle Erkenntniß derſelben ſind zuerſt die Apoſtel und Jünger Chriſti getreten. Das Myſterium der Menſchwerdung Chriſti iſt zu allen Zeiten geglaubt worden. Ohne Zweifel wußten die erſten Menſchen um daſſelbe bereits vor dem Sündenfalle, ſoweit es nämlich zur consummatio gloriae in Beziehung ſteht [4]). Nach dem Falle wurde aber auch ſeine Beziehung auf die Erlöſung und Wiederherſtellung des gefallenen Geſchlechtes erkannt; es war in den altteſtamentlichen Opfern typiſch vorgebildet [5]), und wurde auch vielen Heiden geoffenbart [6]). Und

---

[1]) Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur sex articuli, quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate ejus ex Virgine; tertius de passione ejus et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad judicium. Et sic in universum sunt quatuordecim. Ibidem.

[2]) Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad Divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno; quia eadem est cognitio personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum. Ibidem. Vgl. des Näheren Opusc. 5. De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae.

[3]) 2, 2 qu. 1, art. 7.

[4]) Videtur autem (homo ante statum peccati) incarnationis praescius fuisse per hoc quod dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, ut habetur Genes. 2, 24. Et hoc Apostolus ad Ephes. 5, 32 dicit sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. 2, 2 qu. 2, art. 7.

[5]) Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium incarnationis

da mit dem Geheimniß der Menſchwerdung Chriſti das Myſterium der Trinität auf's Engſte zuſammenhängt, ſo iſt auch dieſes gleich jenem, explicite von den gotterleuchteten Lehrern des Glaubens, implicite von den hörenden Gläubigen, ſeit Anbeginn geglaubt worden [1]). In den Glaubensſätzen des kirchlichen Symboles iſt alle religiöſe Wahrheit enthalten; den richtigen Sinn derſelben erklärt die Kirche aus der heiligen Schrift, und bietet hiedurch die erſten unerläßlichen Vorbedingungen zum Aufbau der heiligen Wiſſenſchaft [2]).

Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege: quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Ibidem.

[6]) Multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Job 19, 25 dicitur: Scio quod Redemtor meus vivit. Sibylla etiam praenunciavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit lib. XIII. contr. Faust. c. 15. Invenitur etiam in historiis Romanorum, quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris ejus inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: Christus nascetur ex Virgine, et ego credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis. (Vid. Baron. ad annum Christi 780.) Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundum illud Job 35, 11: Qui docet nos super jumenta terrae. Ibidem.

[1]) Mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis; quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumserit, quod per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu sancto conceptus fuerit. Et ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis. 2, 2 qu. 2, art. 8.

[2]) Im Opusc. 5, de articulis fidei et ecclesiae Sacramentis geht Thomas alle einzelnen Glaubensartikel der Reihe nach durch, um bei

b. Von der Wiſſenſchaft als rationaler Form der erkannten Wahrheit.

Die Wiſſenſchaft iſt rationale Vermittelung der Wahrheit. Nun aber gelangt der Menſch auf einem doppelten Wege zur Erkenntniß

---

jedem einzelnen zu zeigen, welche unchriſtliche und häretiſche Irrthümer durch denſelben nach kirchlicher, d. i. ſchriftgemäßer Auffaſſung ausgeſchloſſen ſeien.

a) Der erſte Artikel iſt die unitas divinae essentiae nach 5 Moſ. 6, 4. Damit iſt abgewieſen: der heidniſche Polytheismus 2 Moſ. 20, 3 — der Manichäismus Jeſai. 45, 7 — der Anthropomorphismus Joh. 4, 24; Jeſai. 40, 18 — die Epikuräiſche Zufallslehre 1 Petr. 5, 7 — der heidniſche Naturalismus Pſalm 113, B. 3. b) Zweiter Artikel: Trinitas personarum in una essentia 1 Joh. 5, 7. Falſche Gegenſätze: Sabellianismus und Arianismus Joh. 10, 30 (Ich und der Vater ſind Eins: Quod dicit unum, liberat te ab Ario; quod dicit sumus, liberat te a Sabellio. Aug.); Eunomianismus Kol. 1, 15 — Macedonianismus 2 Kor. 3, 17 — die griechiſch-ſchismatiſche Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes Joh. 14, 26; 16, 14. c) Dritter Artikel: Creatio creaturarum in esse naturae Pſalm 148, 5. Falſche Gegenſätze: Entſtehung der Welt durch Zufall Pſalm 32, 6 — die Lehre des Plato und Anaxagoras von Gott als bloßem Weltbildner Pſalm 148, 5 — die Ariſtoteliſche Lehre von der Ewigkeit der Welt 1 Moſ. 1, 1 — die Manichäiſche Meinung, Gott habe bloß das Lichtreich der Geiſter erſchaffen Hebr. 11, 3 — die Lehre des Simon Magus, Menander u. A. von den Engeln als Weltſchöpfern Apoſtgſch. 17, 24 — die Meinung, daß Gott das Amt der Weltregierung nicht ſelbſt ausübe, ſondern untergeordneten Kräften überlaſſe Job 34, 13. d) Vierter Artikel: Effectus divini in esse gratiae Rom. 3, 24. Ausgeſchiedene Irrthümer: die Meinung des Cerinthus, Ebion und der Nazaräer, daß die Verbindlichkeit des Moſaiſchen Geſetzes noch fortbeſtehe Röm. 3, 28 — der Donatiſtiſche Kirchenbegriff Kol. 3, 11 — der Pelagianismus Röm. 5, 12; Pſalm 50, 7; Phil. 2, 13; Röm. 11, 6 — die Anſicht des Origenes, welche die zeitliche Verderbtheit der menſchlichen Seele aus einer vorzeitlichen Schuld derſelben ableitet Röm. 9, 11 — die Montaniſtiſche Anſicht, daß die Propheten nicht im heiligen Geiſte geredet hätten 2 Petr. 1, 21 — der Gnoſtiker Cerdo, welcher den altteſtamentlichen Gott als einen harten und böſen Gott von dem neuteſtamentlichen Gotte und Vater Jeſu Chriſti unterſchied Röm. 7, 12; 1, 2 — die Rigoriſten, welche die evangeliſchen Räthe als allgemein verbindliche Pflichten hinſtellen und ſich allein für die wahre Kirche halten, wie Tatian, die Cathicianer, Paſſaloniten, apoſtoliſche Brüder u. A.

der Wahrheit, durch die eigene Vernunft und durch die Offenbarungen Gottes; demgemäß scheidet sich auch die Wissenschaft in zwei

---

1 Tim. 4, 1—3; Apostgsch. 2, 4; 1 Kor. 10, 23. Falsche Deutung von Luc. 18, 1 (richtige Erklärung: Ut nullum diem praetermittant circa orandi opera. Aug.) — Verwerfung der evangelischen Räthe durch Jovinianus und Vigilantius 1 Kor. 7, 25—38; Matth. 19, 16—21 — Läugnung der Wahlfreiheit 1 Joh. 2, 1 — Astrologischer Fatalismus der Priscillianisten Jerem. 10, 2 — Sündelosigkeit aller Christen im Gnadenstande Offenb. 2, 4 — Verwerfung der legalen Verbindlichkeit der kirchlichen Satzungen: Arianer, Quartodecumaner. Mit der Lehre von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes hängt die Lehre von den Sacramenten zusammen. Deren wesentlicher Zusammenhang mit der christlichen Heilsordnung aus der heiligen Schrift nachgewiesen: Joh. 3, 5; Luc. 24, 49; Joh. 6, 54; Psalm 40, 5 und Joh. 20, 23; Jac. 5, 14; Hebr. 7, 27; 1 Mos. 2, 24 und Ephes. 5, 32. Irrthümer über die Taufe: bloße Geistestaufe der Solentianer Joh. 3, 5 — Donatisten als Wiedertäufer Ephes. 4, 5 — ihre Meinung, daß die Giltigkeit des Sacramentes von der Würdigkeit des Ausspenders abhänge Joh. 1, 33. Irrthum der Griechen, welche die Priester als befugte Spender des Firmungssacramentes halten Apostgsch. 8, 14—17. Irrthümer über die Eucharistie: Berengar's Ansicht Joh. 6, 56 — Arrodiniten, welche Brot und Milch opfern Matth. 26, 29 — die Gräuel der Kataphrygier und Pepuzianer, welche die Eucharistie aus Mehl und Kinderblut bereiten, Psalm 105, 38 — die Aquarier Sprüchwörter 9, 2 — die Ophiten — die Pepuzianer mit ihrem weiblichen Priesterstande — die Armen von Lyon, nach deren Meinung jeder Gerechte die Macht der Weihe hat — die Adamiten 1 Kor. 14, 40. Novatianistischer Irrthum über die Buße Offenb. 2, 5. Irrthum der Eraconiten über die Art der Ausspendung der letzten Ölung Jac. 5, 14. Irrige Identificirung von Bischof und Presbyter durch Arius. Irrthümer über die Ehe: Tatian 1 Kor. 7, 36 — Jovinian 1 Kor. 7, 34 — Nicolaiten und Andere, deren Treiben Hebr. 13, 4 verwiesen wird. e) Fünfter Artikel: Resurrectio mortuorum 1 Kor. 15. Bibelwidrige Irrthümer: Valentinus läugnet die Auferstehung 1 Kor. 15, 12 — Ausdeutung derselben im moralischen Sinne durch Hymenäus und Philetus 2 Tim. 2, 17. 18 — Auferstehung mit Leibern aus der Materie des Himmels 1 Kor. 15, 53 — die luftförmigen Leiber des Eutychius Luc. 24, 39 — Geistwerdung des Leibes Luc. 24, 39 — sinnlicher Chiliasmus des Cerinth Matth. 22, 30 — keine Welterneuerung Offenb. 21, 1; Röm. 8, 21. f) Sechster Artikel: Jenseitige Vergeltung nach Psalm 61, 13. Bibelwidrige Gegensätze: Läugnung der Unsterblichkeit Phil. 6, 23; Offenb. 6, 9 — die Apokatastasis des Origenes Matth. 25, 46 — Gleichheit aller Belohnungen und Strafen 1 Kor. 15, 41; Matth. 11, 21 — Verschiebung des Gerichtes über die Einzelnen bis zum Weltende Luc. 16, 22; 2 Kor. 5, 1 — Verwerfung des Fegfeuers 1 Kor. 3,

Gebiete, in das der philoſophiſchen Wiſſenſchaften und der chriſtlichen Offenbarungswiſſenſchaft. Inhalt derſelben ſind die in der heiligen Schrift niedergelegten Wahrheiten des Glaubens, durch welche der Menſch in die Erkenntniß ſeines höchſten, die Faſſungskraft der Vernunft überſteigenden Zweckes eingeführt werden ſoll [1]). Der Inhalt

---

13—15. g) Siebenter Artikel: Empfängniß und Geburt Chriſti Jeſai. 7, 14; Matth. 1, 23. Irrthümer: Chriſtus bloßer Menſch nach Carpocrates, Cerinth, Ebion, Paul von Samoſata, Photinus Röm. 9, 5 — Scheinleib Chriſti nach Manichäiſcher Anſicht Luc. 24, 39; Matth. 14, 26 — der Leib Chriſti nicht aus der Jungfrau ſondern aus himmliſcher Materie genommen Gal. 4, 4 — Apollinaris, nach deſſen Anſicht etwas vom Logos ſich in Fleiſch verwandelt habe, Joh. 1, 14; Jeſai. 40, 5 — Läugnung der menſchlichen Seele Chriſti durch Arius Joh. 10, 18 — Läugnung des menſchlichen Intellectes Chriſti Joh. 8, 37. 54 — Eutychianismus Phil. 2, 6—8 — Monotheletismus Luc. 22, 42 — Neſtorianismus Luc. 1, 35 — Abſtammung von menſchlichen Eltern nach Carpocrates Matth. 1, 18 — Meinung des Helvidius über die Brüder Jeſu Ezech. 44, 2. h) Achter Artikel: Leiden und Tod Chriſti Matth. 20, 18. 19. Schriftwidrige Irrthümer: Scheinleiden Chriſti nach Manichäiſcher Anſicht Jeſai. 53, 4; Apoſtgſch. 8, 7 — Impaſſibilität Chriſti nach Galanus 1 Petr. 3, 18. i) Neunter Artikel: Descensus ad inferos Epheſ. 4, 9. Schriftwidrige Läugnung deſſen gegen Apoſtgſch. 2, 27. k) Zehnter Artikel: Auferſtehung Chriſti Matth. 20, 19. Schriftwidrige Irrthümer: Nach Cerinth wird Chriſtus erſt einſtens auferſtehen 1 Kor. 15, 20 — nach Origenes noch einmal leiden Röm. 6, 9. 10. l) Eilfter Artikel: Himmelfahrt Chriſti Joh. 20, 17. Die Seleucianer läugnen ſchriftwidrig die Erhöhung der menſchlichen Natur Chriſti; Chriſtus habe ſie auf der Sonne abgelegt Marc. 16, 19. m) Zwölfter Artikel: Wiederkunft Chriſti Matth. 25, 31; Apoſtgſch. 10, 42. Gegen die Läugnung derſelben 2 Petr. 3, 3; Job 19, 29. — In den letzteren Artikeln befolgt Thomas eine andere Ordnung, als die hier verzeichnete, indem er ſinnvoll Tod und Auferſtehung, descensus und ascensio Christi zuſammenſtellt, mithin den hier angegebenen Artikel 9 als zehnten ſetzt, und umgekehrt den hier als zehnten angegebenen als neunten nimmt.

[1]) Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64, 4: Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. 1 qu. 1, art. 1.

der Glaubenslehre kann Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniß sein, weil es auch im Glauben ein Erkennen aus Gründen gibt, wenn schon die specifischen Erkenntnißgründe des Glaubens anderer Art sind als die der philosophischen Einsicht [1]).

Die Wissenschaft ist Erkenntniß der Wahrheit aus ersten und höchsten Gründen. Sie ist demnach jederzeit eine abgeleitete Erkenntniß, deren Wahrheit und Gewißheit auf der Wahrheit und Gewißheit ihrer Principien ruht. Nun gibt es solche Wissenschaften, welche sich durch sich selbst begründen, indem sie ihre Erkenntnisse aus unmittelbar gewissen Gründen ableiten, wie z. B. die Arithmetik und Geometrie; andere Wissenschaften aber entlehnen ihre ersten Sätze einer höheren Wissenschaft. Die Metaphysik ist die Wissenschaft der höchsten, dem menschlichen Intellecte aus sich zugänglichen Principien. Diese reichen indeß nur zur Erklärung der sichtbaren Wirklichkeit aus. Nun führt aber die natürliche Einsicht den menschlichen Verstand zur nothwendigen Annahme einer höheren übersinnlichen und überweltlichen Wirklichkeit hin, deren Zusammenhang gleichfalls aus ersten und höchsten Sätzen erklärt werden soll. Diese Sätze und Principien können nun nicht wieder einer von Menschen erfundenen Wissenschaft entnommen werden; denn sie sind ja selber schon über der natürlichen Fassungskraft des menschlichen Verstandes erhaben, um so weniger kann jene Wissenschaft, aus welcher sie entlehnt werden, dem Denken des Zeitmenschen durch sich erreichbar

---

[1]) Rationes, quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei, non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae scripturae, sicut dicit Dionysius II. cap. de divin. Nom. Ex his autem principiis probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est. 2, 2 qu. 1, art. 5. Auf den Einwurf, daß in der heiligen Schrift nicht bloß allgemeine Wahrheiten, sondern auch Berichte über zufällige Einzelheiten vorkommen, die nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniß sein können, antwortet Thomas: Singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio processit, super quam fundatur sacra scriptura seu doctrina. 1 qu. 1, art. 2.

ſein. Sie muß alſo höheren Weſen angehören; ſie iſt die Wiſſenſchaft Gottes und der Seligen, und aus dieſer Wiſſenſchaft ſind die Fundamentalſätze der Glaubenslehre genommen [1]), welche ſich eben ſo zu einem ſyſtematiſchen Ganzen abſchließt, wie jede andere menſchliche Wiſſenſchaft [2]), nur daß ſie als Wiſſenſchaft des Glaubens auch ein von jeder anderen durch Menſchen erdachten Wiſſenſchaft unterſcheidendes Gepräge hat, ſelbſt in jenen Lehren, welche ihr mit der Philoſophie gemein ſind [3]). Sie unterſcheidet ſich von der Philoſophie und von allen beſonderen Zweigen derſelben hinſichtlich des Ausgangspunctes, des ſpecifiſchen Objectes, der formalen und materialen Erkenntnißgründe. Die Philoſophie geht von der Welt als Erſtem aus und langt bei Gott als Höchſtem und Letztem an; die Glaubenswiſſenſchaft fängt mit Gott als Erſtem an, und begreift alles Andere aus Gott [4]). Die Philoſophie iſt weſentlich

[1]) Sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturalis intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi; quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et Beatorum. Unde, sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo. 1 qu. 1, art. 2.

[2]) Quia sacra scriptura seu doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quaecunque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una. 1 qu. 1, art. 3.

[3]) Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum i. e. a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae dicitur. 1 qu. 1, art. 1.

[4]) Non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo.

Weltlehre, die Glaubenslehre iſt im ſpecifiſchen Sinne Wiſſenſchaft von Gott, und handelt von den Weltweſen nur in Hinſicht auf deren Verhältniß zu Gott [1]). An die Stelle der formalen Denkprincipien der philoſophiſchen Wiſſenſchaft treten in der Glaubenswiſſenſchaft die Sätze des Glaubensſymboles; dem höchſten und erſten Denkgeſetze, auf welches ſich letztlich alle Philoſophie zurückbezieht, entſpricht in der Glaubenswiſſenſchaft jener Ausſpruch der heiligen Schrift, Hebr. 11, 6, welcher die Fundamentalwahrheit aller religiös-ſittlichen Lebensanſchauung feſtſtellt: Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. In dieſem Ausſpruche iſt bereits auf die beiden Hauptmyſterien des Glaubens hingewieſen, um welche ſich alle anderen reihen und gliedern: das Occultum Divinitatis und das mysterium humanitatis Christi, indem wir durch Vermittelung des menſchgewordenen Sohnes Gottes zur Anſchauung der in aller Zeit uns verborgenen Gottheit gelangen ſollen [2]). Endlich begreifen die philo-

---

In doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Contr. gent. II, c. 4.

[1]) 2, 2 qu. 1, art. 1. — Über die Auffaſſung der geſchaffenen Dinge vom Standpuncte des Glaubens heißt es contr. gent. II, c. 4: Philosophia humana creaturas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat non in quantum hujusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quodammodo ordinatur; ut etiam dicitur: Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua? Eccli. 42. Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant. Philosophus namque considerat illa, quae eis, secundum propriam naturam conveniunt, sicut ignem ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quae eis conveniunt, secundum quod ad Deum relata, utpote quod a Deo sunt creata, quod sunt Deo subjecta et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut coeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat, quas geometra, sed solum ea, quae accidunt lineae, inquantum est terminus corporis naturalis.

[2]) 2, 2 qu. 1, art. 7.

ſophiſchen Wiſſenſchaften alles Wirkliche zunächſt aus ſeinen beſonderen und eigenen Urſachen und Gründen; die Erkenntniß im Glauben aber rechtfertigt die ihr eigenthümliche Auffaſſung derſelben Objecte durch einen unmittelbar von der causa prima, von Gottes Wort, Macht, Ehre hergenommenen Grund [1]). Und wie der Menſch im Glaubensleben durch die Gnade über ſein natürliches Daſein erhoben wird, ſo wird durch die Offenbarungen des Glaubens auch ſeine Erkenntniß der Dinge durchgängig um eine Stufe höher hinaufgerückt und hiedurch zugleich erweitert und vervollkommnet. In ſeinem natürlichen Denken erkennt der Menſch die Erſcheinungen, Geſetze und Kräfte des Univerſums; im Lichte des Glaubens erſchwingt er ſich zum Gedanken eines zeitlichen Anfanges des Weltganzen. Die Philoſophie macht den Menſchen und ſeine Welt zum Gegenſtande ihrer Forſchung; die gläubige Erkenntniß hat den Gottmenſchen zu ihrem Objecte. Die Vernunft erkennt das Sein Gottes, dem Glaubenden wird das Weſen Gottes geoffenbart. Die natürliche Erkenntniß erſtreckt ſich über die Geſtirne des ſichtbaren Himmels; die Gedanken und Ahnungen des Glaubens dringen in den Geiſterhimmel der Seligen ein. Übrigens wiederholt ſich rückſichtlich des beiderſeitigen Lehrinhaltes zwiſchen der chriſtlichen Gotteswiſſenſchaft und der Weltweisheit daſſelbe Verhältniß, welches in letzterer zwiſchen der Metaphyſik und den unter derſelben ſtehenden Wiſſenſchaften ſtatt hat. Die Metaphyſik verbreitet ſich über dieſelben Objecte wie die ihr untergeordneten Wiſſenſchaften, aber aus einem anderen Geſichtspuncte, und zudem befaßt ſie ſich mit beſtimmten Gegenſtänden, welche den ihr untergeordneten Wiſſenſchaften gar nicht angehören. Das Gleiche gilt von der gläubigen Gotteswiſſenſchaft in ihrem Verhältniſſe zur Weltweisheit: auch ſie befaßt ſich mit Gegenſtänden, welche der natürlichen Einſicht gar nicht erreichbar ſind; und diejenigen, welche ihr mit dieſer gemeinſam ſind, faßt ſie aus einem ihr eigenthümlichen Standpuncte auf.

In dem Bisherigen wurde die Haupteintheilung der menſchlichen Wiſſenſchaften mit Rückſicht auf ihre Erkenntnißquellen und

---

[1]) Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem e causa prima, utpote quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Contr. gent. II, c. 4.

ſpecifiſchen Objecte beſprochen. Eine weitere Eintheilung ergibt ſich, wenn man den Zweck der Erkenntniß zum Eintheilungsgrunde macht. Der Verſtand ſucht die Erkenntniß entweder um ihrer ſelbſt willen, oder gibt ihr eine weitere Beſtimmung für beſtimmte Zwecke des Handelns. Daher die Eintheilung der Wiſſenſchaften in ſpeculative und practiſche Wiſſenſchaften. Die ſpeculativen Wiſſenſchaften ſcheiden ſich wieder in drei Gebiete, entſprechend den drei ſchon berührten [1]) Stufen der abſtractiven Verſtandeserkenntniß [2]). Der erſten

---

[1]) Siehe S. 123.

[2]) Auch zu den drei ſpecifiſchen Erkenntnißweiſen der menſchlichen Seele können die drei Arten der ſpeculativen Wiſſenſchaft in's Verhältniß geſetzt werden: Sicut modus physicae denominatur a ratione, secundum quod a sensu accipit, modus autem scientiae divinae ab intellectu, secundum quod in Deo aliquid considerat: ita etiam modus mathematicae attenditur secundum quod accipit ab imaginatione. Opusc. 70, super Boëthium de Trinitate, qu. 6, art. 1. Dieſe Rückſicht aber auf die Art, wie das erkennende Subject die Objecte der ſpeculativen Erkenntniß auffaßt, reicht durch ſich nicht aus, einen feſten Unterſchied der genannten drei Wiſſenſchaftsſphären zu begründen. Zu dieſem Ende muß vielmehr von dem Begriffe des ſpeculativen Objectes ausgegangen werden: Oportet speculativas scientias dividi per differentias speculabilium, in quantum sunt speculabilia. Speculabili autem secundum quod est objectum speculativae potentiae, aliquid competit ex parte potentiae intellectivae, et aliquid ex parte habitus scientiae quo intellectus perficitur. Ex parte quippe intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus est immaterialis; ex parte vero scientiae competit ei, quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur I. Posterior. Omne autem necessarium inquantum hujusmodi est immobile, quia omne quod movetur, inquantum hujusmodi, possibile est esse et non esse, vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur X. Meta. Sic igitur speculabili, quod est objectum speculativae scientiae, per se competit separatio et a materia et a motu, vel applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotionis et a materia et a motu scientiae speculativae distinguuntur. Daraus nun die Eintheilung: quaedam speculabilia dependent a materia secundum esse — quaedam non dependent secundum esse a materia. Erſtere Objecte zerfallen wieder in ſolche: quae dependent a materia secundum esse et secundum intellectum (Phyſik) — quaedam dependent a materia secundum esse et non secundum intellectum (Zahl- und Größenverhältniſſe der Mathematik). Die speculabilia non dependentia a materia secundum esse ſind Object der Theologie. Non autem est possibile, quod sint aliquae res, quae secundum intellectum dependeant a ma-

Stufe entſpricht die Naturwiſſenſchaft, welche es mit den qualitativen Beſtimmtheiten der materia sensibilis communis zu thun hat. Die ſpeculativen Erkenntniſſe der zweiten Stufe gehören der Mathematik an, welche die quantitativen Verhältniſſe der materia intelligibilis erörtert. Die ſpecifiſchen Objecte der letzten Stufe haben gar keine ſpecifiſche Beziehung mehr auf die Materie, wie die Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit, Einem und Vielem, oder ſchließen eine ſolche geradezu aus, wie die Begriffe von Gott und den Engeln. Die mit dieſen Objecten ſich befaſſende Wiſſenſchaft wird nach verſchiedenen Beziehungen Metaphyſik, oder philosophia prima oder auch Wiſſenſchaft des Göttlichen (Theologie) genannt [1]). Die Theologie ſpaltet ſich abermals in die philoſophiſche und in die auf den Offenbarungsglauben gebaute Wiſſenſchaft der göttlichen Dinge [2]). Die scientia naturalis und die Mathematik zerfallen

---

teria et non secundum esse, quia intellectus, quantum et de se, immaterialis est; et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta. Opusc. 70, qu. 5, art. 1.

[1]) Quaedam sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa et hujusmodi, de quibus omnibus est theologia i. e. divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur metaphysica i. e. transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, inquantum scientiae aliae ab ea principia sua accipientes eam sequentur. Opusc. 70, qu. 5, art. 1.

[2]) Divinorum notitia dupliciter potest existimari. Uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur, et a beatis secundum modum suum. Et sic de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qua sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis Philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes. Alii secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio, et assimilatio ad cognitionem divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhaeremus

jede wieder in beſondere Theile [1]); auch ſind beiden beſtimmte Subalternwiſſenſchaften untergeordnet [2]). Die scientia naturalis hat zu ihrem ſpecifiſchen Objecte die intelligiblen Quidditäten und rationellen Urſachen der beweglichen und materiellen Dinge als ſolcher [3]).

---

ipsi primae veritati propter se ipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo i. e. simplici intuitu, non discurrendo: ita nos ex his, quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scil. discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa, quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones. Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat. Opusc. 70, qu. 2, art. 2.

[1]) Zur scientia naturalis gehört auch die Pſychologie; denn die Naturkunde handelt de mobilibus, und die Seele iſt wenigſtens per accidens ein mobile. Opusc. 70, qu. 5, art. 2.

[2]) Als Subalternwiſſenſchaften der Naturkunde werden beiſpielweiſe aufgezählt: Die Medicin, die Alchymie, die Agricultur; Opusc. 70, qu. 5, art. 1 — als Subalternwiſſenſchaften der Mathematik die Aſtrologie, Aſtronomie, Muſik, die Lehre de pondere et mensura (qu. 5, art. 3). Dieſe Wiſſenſchaften nehmen eine mittlere Stellung zwiſchen der Mathematik und Naturkunde ein, und heißen mediae, quae communicant cum naturali secundum id quod est materiale in earum consideratione, differunt autem secundum id quod in earum consideratione est formale — sicut musica considerat sonos, non in quantum sunt soni sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles; et sic est in aliis. Qu. 5, art. 3.

[3]) Auch die Erde, obgleich feſtſtehend, und Gott ſelbſt fallen der naturwiſſenſchaftlichen Betrachtung anheim: Terra, quamvis secundum se totam non moveatur, quod accidit ei, inquantum est in loco naturali, in quo quiescit per eandem naturam, per quam movetur ad locum, tamen partes ejus moventur ad locum, quando sunt extra locum proprium, et sic terra ratione quietis totius, et motus partium, cadit in consideratione naturalis. Opusc. 70, qu. 5, art. 2. — Gott aber muß als Urſache der Bewegung zur Sprache kommen: De primo motore non agitur in scientia naturali tanquam de subjecto, vel parte subjecti, sed tanquam de termino ad quem naturalis scientia perducit. Terminus autem non est de natura rei cujus est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet aliquam habitudinem ad eam; ita et motor primus habet aliquam habitudinem ad res naturales, est tamen alterius naturae ab eis. Habet enim habitudinem ad eas inquantum influit eis motum, et sic cadit

Die Mathematik betrachtet dasjenige an den beweglichen und materiellen Dingen, was denſelben unabhängig von ihrer Materialität und Beweglichkeit eigen iſt [1]). Die Theologie handelt von denjenigen Objecten, deren Begriffe ſich von dem des Beweglichen und Materiellen vollkommen ablöſen laſſen. Dieſe Objecte müſſen aber zugleich als höchſte Wirklichkeiten und als höchſte Principien alles deſſen, was den beiden vorausgehenden Wiſſenſchaften angehört, betrachtet werden. Nach ihrer Bedeutung als letzte und höchſte Gründe alles Wirklichen gehören ſie der philoſophiſchen Theologie, nach ihrer anderen Bedeutung als höchſte Wirklichkeiten der po-

---

in consideratione naturalis, non secundum se ipsum, sed inquantum motor. Ibidem.

[1]) Demzufolge ſind die Objecte der Mathematik in gewiſſer Hinſicht die abgezogenſten Objecte. Denn die Begriffe rein geiſtiger Weſen kann man nicht mehr Abſtractionen nennen; der Begriff ſinnlicher Subſtanzen läßt keine Abſtraction von der Materie zu: In his, quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio. Similiter autem cum dicimus, formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondent, dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit; sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subjectum motus, quod non intelligitur quantum. Opusc. 70, qu. 5, art. 3. Damit iſt aber keineswegs geſagt, daß das mathematiſche Denken als ſolches das abſtracteſte ſei. Die höchſte Stufe der Abſtraction wird vielmehr in der Metaphyſik erreicht, obwol dieſe mit bloßen Abſtractionen nicht ausreicht, da ſie es nicht bloß mit den höchſten Allgemeinheiten, ſondern auch mit den höchſten Wirklichkeiten zu thun hat, welche nicht mehr auf dem analytiſchen Wege logiſcher Verallgemeinerung, ſondern auf einem anderen Wege gefunden, und in ihrem Weſen durch einen Act des urtheilenden Verſtandes, wenigſtens negativ, beſtimmt werden. Dieſe negative Weſensbeſtimmung geſchieht durch die separatio, durch welche jenen höchſten Realitäten alle ſinnliche Qualität abgeſprochen wird, während umgekehrt die dem apprehenſiven Verſtande angehörende Abſtraction eine ſachliche Einheit der abſtrahirten Form oder Eigenſchaft mit dem ſinnlichen Gegenſtande, von welchem abſtrahirt worden, vorausſetzt. Die Nichteinſicht in dieſen Unterſchied der separatio von der abstractio war Urſache des falſchen Realismus der Pythagoräer und Plato-

ſitiven Theologie an [1]). Gemäß der Verſchiedenheit des ſpecifiſchen Inhaltes der genannten drei Wiſſenſchaftsſphären findet in ihnen auch ein ſpecifiſcher Unterſchied im wiſſenſchaftlichen Verfahren Statt. Der Naturkunde fällt ſpecifiſch die rationelle, der Mathematik die lehrhafte Methode zu, die Theologie aber verſtändigt über ihren Inhalt auf ſpecifiſch intellective Weiſe. Der Naturkunde wird die rationelle Methode als ſpecifiſch eigen zuerkannt, inſofern das

---

niker. Thomas erklärt ſich hierüber, wie folgt: In operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem quae format quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili, et haec competit metaphysicae. Tertia secundum oppositionem universalis a particulari, et haec competit etiam physicae, et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod est accidens, et accipitur quod est per se. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimorum a primo, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici. Ibidem.

[1]) Theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tanquam subjectum scientiae, sed tanquam principium subjecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas, ut subjectum scientiae, et haec est theologia, quae sacra scriptura dicitur. Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest aliquid a materia esse separatum et motum secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo a materia et motu esse possit; et hoc modo Deus et angeli dicuntur a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione ejus quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia; et sic ens et substantia, et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependent, quae nunquam sine materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut scil. de principiis subjecti. Theologia vero sacrae scripturae tractat de separatis primo modo, sicut de subjectis, quamvis in ea tractentur aliqua, quae sunt in materia et motu secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio. Opusc. 70, qu. 5, art. 4.

Object derſelben der menſchlichen Seele als einer potentia rationalis ſpecifiſch proportionirt iſt. Als potentia rationalis (im Gegenſatze zur reinen Intelligenz) muß der menſchliche Intellect von der Betrachtung des Sinnlichen ausgehen und von der Betrachtung eines Dinges auf das andere übergehen. Durch erſteres unterſcheidet ſich die Naturkunde ſpecifiſch von der Metaphyſik, welche ihre Objecte aus den ſogenannten intentionibus secundis begreift, alſo von dieſen ausgeht — durch letzteres ſpecifiſch von der Mathematik, welche wohl auch, wie jede menſchliche Wiſſenſchaft, discurſiv verfährt, aber nicht durch Übergehen von einem Gegenſtande auf den anderen, ſondern bloß durch Übergehen von einer Gedankenbeſtimmung zur anderen an demſelben Objecte, unter Zugrundelegung der alle einzelnen Beſtimmungen bereits in ſich ſchließenden Definition des Objectes [1]). Alle Wiſſenſchaften müſſen nach rationeller Methode verfahren; aber dieß geſchieht in der Naturkunde in einem anderen

[1]) Scientia naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad duo. Primo quantum ad hoc, quod sicut anima rationalis a sensibilibus quae sunt magis nota quoad nos, accipit cognitionem intelligibilium, quae sunt magis secundum naturam, ut patet I. Physic., ita scientia naturalis procedit ex his quae sunt nota magis quoad nos, et minus nota secundum naturam; et demonstratio, quae est per signum vel per effectum, magis usitatur in scientia naturali. Secundo, quia habet id quod proprium est rationis, sicut est de uno in aliud discurrere, et hoc magis in scientia naturali servatur, ubi ex cognitione unius in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitionem causae. Et non procedit solum ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem, sicut si ab animali proceditur ad hominem. In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam definitionem illius rei. Etsi enim demonstrentur aliquae demonstrationes de circulo ex triangulo, vel e converso, hoc non est, nisi in quantum in circulo est potentia triangulus, et e converso. Sed in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam omnino extrinsecam; et ita modus rationalis in scientia naturali maxime observatur, et ideo scientia naturalis inter alias est intellectui hominis magis conformis. Attribuitur igitur rationabiliter procedere scientiae naturali, non quia ei soli conveniat, sed quia ei praecipue convenit. Opusc. 70, qu. 6, art. 1.

Sinne als in den übrigen Wiſſenſchaften. Bedeutet rationelle Methode ſo viel als ein Verfahren ausſchließlich nach allgemeinen Geſichtspuncten und Beſtimmungen des rein logiſchen Denkens, ſo iſt ſie für die Naturkunde nicht zureichend, weil dieſe ihre Erkenntniß aus den propriis rerum causis ableiten muß [1]). Nur in der philosophia prima kann durch ausſchließlichen Gebrauch der Logik ein beſtimmtes und ſicheres Reſultat, in allen beſonderen Wiſſenſchaften aber bloß ein wahrſcheinliches ermittelt werden [2]). In der Wiſſenſchaft des Allgemeinen iſt die Logik als reine Denknothwendigkeit einzig beſtimmend; in allen beſonderen Wiſſenſchaften aber verhält ſie ſich bloß regulativ. Sie erſcheint da als logica docens, inſoweit ſie aus gegebenen Prämiſſen denknothwendige Schlüſſe ziehen lehrt; als utens, ſoweit ſie dazu dient, in Ermangelung der Gewißheit das als möglich und zuläßig Denkbare zu ermitteln. Die Moral iſt, ſoweit ſie auf das Zufällige der praktiſchen Lebensverhältniſſe

---

[1]) Dicitur aliquis processus rationalis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus quae traduntur in logica, prout scil. utimur in logica, prout est docens in aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest competere proprie alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. Convenit autem haec proprie fieri in metaphysica et logica, eo quod utraque scientia communis est et idem subjectum quodammodo habent. Ibidem.

[2]) Daran ſchließt ſich weiters noch ein anderer Begriff der ſogenannten rationellen Methode als eines rein dialektiſchen Verfahrens: Alio modo dicitur processus rationalis ex termino, in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus, ad quem rationalis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo judicamus; quod quidem, quando fit non dicitur processus vel probatio naturalis, sed demonstratio. Quandoque autem inquisitio rationis usque in ultimum terminum non perducit, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet quaerenti adhuc manet via ad utrumlibet; et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem ut fidem, non autem scientiam; et sic rationalis processus distinguitur contra demonstratum. Et hoc modo procedi potest rationabiliter in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias conclusiones. Et hic est alius modus logicae, quo logica utitur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens sed ut utens; et his duobus modis denominatur processus rationalis a scientia nostra. His enim duobus modis utitur logica, quae rationalis dicitur scientia, in scientiis demonstrativis, ut dicit Commentator I. Physic. Ibidem.

Bezug zu nehmen hat, ausſchließlich an die logica utens angewieſen. Somit hat die rationelle Methode in der Moral den Sinn des Vorgehens nach Probabilitätsgründen [1]), in der reinen Denkwiſſenſchaft die Bedeutung eines Verfahrens nach reiner Denknothwendigkeit, in der Naturkunde aber bedeutet ſie das Verfahren, welches dem Weſen des menſchlichen Intellectes im Verhältniſſe zu den objectis propriis ſeiner Erkenntniß entſpricht. Die Methode in Behandlung der mathematiſchen Wahrheiten iſt weſentlich die lehrhafte, und zwar deßhalb, weil die Mathematik abſolut ſichere und gewiſſe Ergebniſſe darbietet, und darum unbedingte Zuſtimmung für ſich in Anſpruch nehmen kann, was weder der Naturkunde, noch der Theologie, ſoweit ſie menſchliche Wiſſenſchaft iſt, möglich iſt [2]). Die Lehren der Mathematik ſind über alles Zufällige und Veränderliche, worauf die naturwiſſenſchaftliche Forſchung Bedacht nehmen muß, ſchlechthin hinausgeſtellt [3]); vor der Wiſſenſchaft des Gött-

---

[1]) Rationativo vel opinativo attribuit philosophus VI. Ethic. agibilia humana, de quibus est scientia moralis ratione suae contingentiae. Ibidem.

[2]) Procedere disciplinabiliter attribuitur mathematicae, non quia ipsa sola disciplinabiliter procedat, sed quia ei praecipue competit. — — Mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam aliae scientiae operativae; et ideo ipsa maxime dicitur disciplinabiliter procedere. Ibidem.

[3]) Cum mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior. Naturali quidem, quia ejus consideratio est a motu et a materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex hoc autem, quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus dependet, scil. a consideratione materiae et formae et dispositionum materialium et proprietatum quae consequuntur formam in materia. Ubicunque autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare plura, est difficilior cognitio; unde I. Posterior. dicitur, quod minus certa scientia est, quae est ex additione, ut geometria ad arithmeticam. Ex hoc vero quod ejus consideratio est circa res mobiles, et quae non uniformiter se habent, ejus cognitio est minus firma, quia ejus demonstrationes ut in majori parte sunt ex hoc, quod contingit aliquando aliter se habere; et ideo, quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae ut medicina, alchimia, et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quo quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variebilitatem. Ibidem.

lichen aber haben ſie den Vortheil voraus, daß ihre Objecte ſinnlich vorſtellbar ſind, und ihre Wahrheiten unmittelbar durch ſinnliche Anſchauung als richtig und nothwendig nachgewieſen werden können [1]). Das theologiſche Verſtändniß der Dinge iſt im Gegenſatze zur rationellen Auffaſſung vorherrſchend intellectiver Art. Die intellective Auffaſſung ſtellt ſich der rationellen gegenüber, indem ſie das Viele, Peripheriſche, Zeitliche, worüber ſich die letztere verbreitet, aus dem Einen, Centralen, Ewigen erklärt [2]). Der Standpunct der intellectiven Anſchauung iſt das Ziel der analytiſchen und der Ausgangspunct der ſynthetiſchen Betrachtungsweiſe. Da nun die Theologie die höchſten Wirklichkeiten und Principien alles Seienden zum ſpecifiſchen Objecte hat, ſo iſt ihr der Standpunct der intel-

---

[1]) Processus mathematicus est certior quam processus divinae scientiae, quia ea de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibus remota, a quibus nostra cognitio ortum sumit et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea quae a sensibus accipiuntur, et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus quae sunt maxime universalia, et sic maxime particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa sub sensu cadunt, et imaginationi subjacent, ut linea, figura, numerus et hujusmodi; et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem accipit et certius quam intelligentiae alicujus, vel etiam quidditatem substantiae, potentiam et actum et hujusmodi. Ibidem.

[2]) Sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus; differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boethius IV. de consol. quod similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem colligere. Unde dicit Dionysius VII. de div. nom. quod animae secundum quod habent rationabilitatem, diffusive circuierunt veritatem, et in hoc deficiunt ab angelis; sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodammodo angelis aequantur. Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. Unde Dionysius dicit ibidem, quod angelorum mentes habent intellectualitatem, inquantum uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt. Ibidem.

lectiven Anſchauung vorzugsweiſe angemeſſen [1]); und die ihr beigelegten Namen: Metaphyſik und philosophia prima, ſtehen zu der ihr eignenden intellectiven Betrachtungsweiſe in engſter Beziehung. Die Theologie heißt nämlich Metaphyſik, inſofern ihr Inhalt das letzte und höchſte analytiſche Ergebniß der ihr vorausgehenden Natur- und Weltbetrachtung iſt [2]); ſie heißt philosophia prima, ſoweit ſie in dem ihr eigenthümlichen Inhalte die Principien einer ſynthetiſchen Erklärung alles deſſen, was in den beſonderen Wiſſenſchaften enthalten iſt, beſitzt [3]).

Wenn die ſpeculativen Wiſſenſchaften darlegen, was iſt, ſo lehren die praktiſchen Wiſſenſchaften, was geſchehen ſoll, und beziehen ſich auf das den Principien des praktiſchen Intellectes entſprechende Handeln des menſchlichen Willens [4]). Nun aber ſind die Objecte

---

[1]) Dieß gilt von der Offenbarungstheologie eben ſo gut, wie von der rationalen Theologie; denn: cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus. Dicimur autem ea non intelligere, inquantum intellectus plenam eorum cognitionem non habet; quod quidem nobis in praemium repromittitur. Ibidem.

[2]) Intellectualis consideratio est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi transphysica, quia post physicam resolvendo occurrit. — — Tota autem rationis consideratio in omnibus scientiis ad cognitionem divinae scientiae terminatur — und zwar in zweifacher Art: durch Aufſteigen von der Wirkung zur Urſache, woraus ſich die substantiae separatae als Höchſtes und Letztes der Metaphyſik Angehöriges ergeben — und durch Aufſteigen vom Beſonderen zum Allgemeinen, bis der allgemeinſte Begriff, der des Seins erreicht iſt. Ibidem.

[3]) Largitur principia omnibus aliis scientiis, inquantum intellectualis consideratio est principium rationaliter, propter quod dicitur philosophia prima. Ibidem.

[4]) Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus; unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. — — Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi, sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideratur ipsum operabile, et rationes operandi, et causae operis. De veritate, qu. 14, art. 4.

des Willens der Zweck und das Gute [1]); demnach können die praktiſchen Wiſſenſchaften aufgefaßt werden von der Seite, als ſie das menſchliche Handeln mit Beziehung auf irgend einen rationalen Zweck zum Gegenſtande haben, oder mit Beziehung auf das Gute als ſpecifiſchen Zweck des menſchlichen Willens. In erſterer Hinſicht ergibt ſich eine Mehrheit praktiſcher Wiſſenſchaften nach Verſchiedenheit der beſonderen Zwecke menſchlicher Thätigkeit [2]); in letzterer Hinſicht gibt es nur Eine praktiſche Wiſſenſchaft, nämlich die Moral, welche das Gute als ſittlichen Zweck des Menſchen zu ihrem Objecte hat und den ſpeculativen Wiſſenſchaften ergänzend zur Seite tritt, indem ſie das vom ſpeculativen Intellecte begehrte Wahre von der Seite auffaßt, als daſſelbe zugleich das Gute und als ſolches das durch die Principien des praktiſchen Intellectes indicirte Strebeziel des ſittlichen Willens iſt. Beide Arten der Wiſſenſchaft, die ſpeculativen und die Moral ſind Eins in Beziehung auf das Object der intellectiven Betrachtung, da das Wahre der Sache nach mit dem Guten, alſo das abſolut Wahre mit dem abſoluten Gute und der höchſte Realgrund mit dem letzten Zwecke, identiſch iſt; der Gegenſatz beider Arten von Wiſſenſchaft drückt nur aus, daß daſſelbe Seiende auf eine andere Art für den ſpeculativen, und wieder auf eine andere Art für den praktiſchen Intellect Ziel der Thätigkeit und Gegenſtand der Befriedigung ſei, daher auch der Gegenſatz der ſpeculativen und praktiſchen Wiſſenſchaft mit dem Unterſchiede der contemplativen und activen Seligkeit in Verbindung geſetzt worden iſt [3]). Inſofern es die Wiſſenſchaft der Moral mit Tugenden oder Dispoſitionen des Willens zu thun hat, unter-

---

[1]) Objectum voluntatis est bonum et finis. 1, 2 qu. 1, art. 3.

[2]) Cum oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas, quae a nostro opere fieri possunt, ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Opusc. 70, qu. 5, art. 1.

[3]) In divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quam tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit Augustinus X. de civ. Dei, ex verbis Varronis, nulla est homini alia causa philosophandi, nisi ut sit beatus. Unde duplex felicitas a philosophis ponitur, una contemplativa et altera activa, ut patet X. Ethic.; secundum hoc philosophiam in duas partes distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoricam. Ibidem.

ſcheidet ſie ſich durchgreifend von den Künſten, deren Unterweiſungen eine Geſchicklichkeit des Verſtandes und der werkthätigen Ausübung (ratio factiva) bezwecken, obwol auch die Tugend, ſoweit ſie eine moraliſche Fertigkeit des Menſchen iſt, als eine Kunſt definirt worden iſt [1]). Die Moral zerfällt abermals in die Monaſtik oder Ethik, Ökonomik und Politik, je nachdem der ſittliche Zweck der Einzelperſönlichkeit, der Familie oder des öffentlichen Gemeinweſens in's Auge gefaßt wird. Die Beſchränktheit der menſchlichen Vernunft in Erkenntniß des höchſten Zweckes involvirt einen mit dem Unterſchiede zwiſchen natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntniß parallel gehenden Unterſchied zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Moral. Erſtere kennt keine Tugenden, welche Gott ſelbſt zum Gegenſtande hätten; daher iſt ſie durch die theologiſche Tugendlehre zu vervollſtändigen [2]). Die aus dieſer Ergänzung hervorgehende Tugendlehre führt eine dreifach abgeſtufte Reihe von Tugenden vor,

---

[1]) Scientia moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae sed actus virtutis ut patet V. Ethic.; unde non potest dici ars, sed magis in illis operabilibus se habet virtus loco artis; et ideo veteres definierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut dicit Augustinus X. de civ. Dei. Ibidem. Wollte man eine den drei ſpeculativen Wiſſenſchaften: Naturkunde, Mathematik, Theologie parallel gehende Eintheilung der praktiſchen Thätigkeiten entwerfen, ſo hätte man etwa die mechaniſchen Künſte mit der Naturkunde, die freien Künſte mit der Mathematik, die Moral als ars bene recteque vivendi mit der Metaphyſik oder Theologie auf eine Linie zu ſtellen, wie denn ja auch die mechaniſchen Künſte Naturgegenſtände zu ihrem Materiale haben, die freien Künſte ihre numeros musicos der Mathematik entlehnen, und die Moral auf die von der Metaphyſik aufgezeigten Grundverhältniſſe des menſchlichen Daſeins ſich ſtützt.

[2]) Virtutes theologicae, quamvis conveniant in subjecto cum moralibus et intellectualibus, differunt tamen in objecto. Objectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus; objectum vero aliarum ea quae sunt ad finem. Ideo autem a theologis quaedam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis: quia finis humanae vitae, quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturae. Unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum, et sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet, quod elevetur in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologi considerant. De veritate, qu. 14, art. 3.

die Tugenden des Begehrungsvermögens (virtutes morales), des Erkenntnißvermögens (virtutes intellectuales) und die theologiſchen Tugenden, in welchen letzteren das Begehren und Erkennen des Menſchen die höhere Weihe des Gnadenlebens empfängt und in die ſeligmachende Gemeinſchaft mit Gott aufgenommen wird.

c. Von der Aneignung und Ausbildung der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Wahren.

Die Wiſſenſchaft kann auf doppeltem Wege erworben werden, durch Forſchung und durch Unterricht [1]). In beiden Fällen concurriren zu ihrer Erzeugung weſentlich zwei Factoren, die ſelbſteigene intellective und rationale Thätigkeit des nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß ſtrebenden Geiſtes, und ein äußerer Einfluß, durch welchen der erkenntnißbedürftige Geiſt zur Selbſtthätigkeit angeregt, und ihm das geiſtig zu durchdringende Materiale einer beſtimmten Wiſſenſchaft vermittelt wird. Dieſen Einfluß übt in dem einen Falle die natürliche Erfahrung, im anderen Falle geht er von der Perſon eines Lehrenden aus, welcher bereits im Beſitze der fertigen Wiſſenſchaft iſt. In beiden Fällen geht aber der Erzeugungsproceß des Wiſſens auf dieſelbe Weiſe vor ſich; denn in beiden Fällen handelt es ſich darum, daß der Intellect ſich aus einem äußeren ſinnlichen Vorhalt die Begriffe abſtrahire, aus deren rationeller Bearbeitung er durch discurſives Denken auf die Schlußſätze hingeführt werden ſoll, welche den Inhalt einer beſtimmten Wiſſenſchaft bilden. Jener äußere Vorhalt beſteht im erſten Falle in den Dingen der Außenwelt, im letzteren Falle in ſinnlichen Veranſchaulichungen der aufzufaſſenden Begriffe durch die mündliche oder ſchriftliche Rede des Lehrenden [2]). Alle Wiſſenſchaft iſt lehrbar, und der Unterricht führt

---

[1]) Duplex est modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio, alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. De veritate, qu. 11, art. 1.

[2]) In discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones

unmittelbarer zum Ziele als die eigene Forſchung, weil der ſinnliche Vorhalt des Lehrenden der ſpecifiſche Ausdruck eines bereits erworbenen Verſtändniſſes und abſichtlich auf die Faſſungskraft des Lernenden berechnet iſt [1]). Die Lehrbarkeit der Wiſſenſchaft könnte nur von jenen geläugnet werden, welche entweder behaupten, daß alles Lernen bloß ein Erinnern an eine der Seele angeborne Wiſſenſchaft ſei, oder daß uns umgekehrt alles Wiſſen von Außen eingeſtrömt werde bei ausſchließlich paſſivem Verhalten des Geiſtes. Beide entgegengeſetzte Anſichten kommen aber darin überein, daß ſie die ſelbſtthätige Wirkſamkeit außergöttlicher Cauſalitäten und deren Wechſelwirkung, d. h. im gegebenen Falle die Selbſtthätigkeit der menſchlichen Seele und deren Wechſelwirkung mit der Außenwelt aufheben, damit jedoch auch den vernunftgemäßen und darum denknothwendigen Zuſammenhang in der Ordnung des Univerſums zerreißen [2]). Eine Wechſelwirkung zwiſchen dem Intellecte und der Außenwelt muß jedoch ſo gewiß zugegeben werden, als der menſchliche Intellect vom Anbeginn die Formen der Dinge nur potentiell in ſich trägt, und ohne Berührung mit der Außenwelt dieſelben weder

---

intelligibiles et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandam scientiam intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit. Ibidem.

[1]) Verba doctoris propinquius se habent ad causandam scientiam, quam sensibilia extra animam existentia, inquantum sunt signa intelligibilium intentionum. Ibidem.

[2]) Utraque istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio (damit iſt diejenige gemeint, vermöge welcher alle Wiſſenſchaft des Menſchen von einem äußeren agens separatum herzuleiten iſt) excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes solis causis primis attribuit, in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert, non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio (die in das andere Extrem fällt) in idem quasi inconveniens redit. Cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII. Phys., si inferiora agentia nihil aliud faciunt, quam producere de occulto in manifestum removendo impedimenta, quibus formae, et habitus virtutum et scientiae occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant, nisi per accidens. Ibidem.

actuell zu produciren noch rationativ zu verarbeiten vermag; und es kann ſich nur darum handeln, ob er ſich den Einwirkungen der Außenwelt gegenüber als eine vorherrſchend active oder vorherrſchend paſſive Potenz verhält. Im erſten Falle erſcheint er als Forſchender, im zweiten als Lernender [1]); im erſteren Falle ſollicitirt er durch ſich ſelbſt ſeine geiſtigen Kräfte zur Erzielung eines beſtimmten Reſultates, im letzteren Falle läßt er ſich durch einen jenes Reſultates bereits Kundigen auf daſſelbe hinleiten. Aber auch in dieſem Falle verhält er ſich weſentlich ſelbſtthätig; der Unterricht hebt ſonach die geiſtige Selbſtthätigkeit nicht auf, ſondern ſetzt ſie vielmehr voraus und nimmt ſie weſentlich in Anſpruch [2]).

Dieſer Gegenſatz von Innen und Außen, in welchem dem äußeren Factor die primäre Rolle zufällt, erſcheint unter einem anderen Geſichtspuncte, wenn nämlich nicht die wirkenden Kräfte, ſondern deren Product, und nicht der Stoff, ſondern die Form der Erkenntniß in's Auge gefaßt wird, als ein Gegenſatz von Höherem

---

[1]) Sciendum, quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione. Ex virtute enim naturali, quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando scil. principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet, quando ex aëre fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit, nisi adjuvando agens extrinsecum, et ministrando ei ea, quibus possit in actum exire, sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur confortando naturam et opponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est, quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aëre, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva sed activa; alias homo non posset per se acquirere scientiam. Sicut ergo dupliciter aliquis sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam duplex modus acquirendi scientiam etc. Ibidem.

[2]) Sicut medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, et hoc est docere. Ibidem.

und Niederem, mit Verwechslung der Rollen; der Einfluß des Lehrenden ſinkt hiebei zur ſecundären Bedeutung herab, der primäre Antheil aber fällt der ratiocinativen Selbſtthätigkeit des Geiſtes zu, indem dieſe es iſt, durch welche der erkannten Wahrheit das Siegel der Gewißheit aufgedrückt, das Erkennen zum Wiſſen erhoben und geſteigert wird. Und da die allgemeinen Vernunftprincipien, durch deren Anwendung die Erkenntniß zur wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung erhoben wird, in Kraft jenes göttlichen Lichtes erkannt werden, welches Ausfluß der ewigen ungeſchaffenen Wahrheit iſt, ſo iſt in letzter und höchſter Beziehung Gott der Urheber aller Wiſſenſchaft und unſer eigentlicher innerer Lehrer [1]), während jeder Menſch nur mittelbar und in untergeordneter Weiſe Lehrer ſein kann. In keinem Falle aber kann der Menſch ſein eigener Lehrer genannt werden; denn der Lehrer muß die Wiſſenſchaft ganz beſitzen, ehe er ſie lehren kann; der Menſch aber, welcher die Wiſſenſchaft auf dem Wege der Forſchung ſucht, beſitzt, wenn er an die Forſchung geht, nur einen Theil derſelben, inſofern er nämlich die logiſchen Principien inne hat, nach welchen der zu erforſchende Erkenntnißſtoff zu bearbeiten iſt [2]).

Nicht bloß von Gott und Menſchen, ſondern auch von den Engeln kann der Menſch Wiſſenſchaft empfangen; aber er empfängt ſie auf andere Weiſe von Gott, auf andere von den Menſchen,

---

[1]) Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus; non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens; ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur. Ibidem.

[2]) Doctrina importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet, quod ille, qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in altero causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam nisi ex parte, scil. quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri proprie loquendo. De veritate, qu. 11, art. 2.

und wieder auf andere von den Engeln. Gott iſt dadurch Urheber der menſchlichen Wiſſenſchaft, daß er dem Menſchen das Licht der Erkenntniß eingeſchaffen und die erſten Denkprincipien eingeprägt hat. Der Engel vermag das Licht der natürlichen Erkenntniß im Menſchen durch ſein helleres Licht zu ſtärken und ſeine höheren, über den menſchlichen Wahrnehmungskreis hinausliegenden Erkenntniſſe dem Menſchen bildlich mitzutheilen. Der Menſch aber kann nur dadurch auf Erzeugung einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß in einem anderen Menſchen hinwirken, daß er den Proceß einer discurſiven Vermittelung der Erfahrungskenntniſſe mit den im Menſchen bereits vorhandenen Denk- und Erkenntnißprincipien anregt und leitet [1]).

---

[1]) Homo ignotorum cognitionem per duo accipit scil. per lumen intellectuale et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen quod est intellectus agentis sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae est causa excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa, qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit; non sicut notitiam principiorum tradens sed sicut id, quod implicite et quodammodo in potentia in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa. Angelus vero quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest homini esse causa sciendi, tamen inferiori modo quam Deus est superiori quam homo. Ex parte enim luminis — — potest lumen (a Deo) infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quoniam continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus, sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam. Ex parte etiam principiorum potest angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit, sed imaginatione species aliquas formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem

Gott ſetzt die Potenz des Wiſſens und das urſprüngliche potenzielle Wiſſen; der Engel ſteigert die Potenz und liefert ihr den Stoff, den die natürliche Erfahrung nicht bietet; der Menſch nimmt bloß auf Actualiſirung des in der angebornen Denknöthigung und in erworbenen Begriffen bereits vorhandenen potenziellen Wiſſens Einfluß. Das Specifiſche, was jedem der drei Lehrer, dem göttlichen, engliſchen und menſchlichen Lehrer zufällt, iſt: Gott lehrt die Principien des Denkens, der Engel bringt in Bildern überzeitliche Ideen bei, der Menſch lehrt aus den Ideen mittelſt der allgemeinen Denkprincipien Schlüſſe ableiten.

Unter dem Einfluſſe dieſer dreifachen Einwirkung entwickelt ſich die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Wahrheit aus ihren keimartigen Anfängen bis zu dem höchſten zeitlich erreichbaren Grade der Ausbildung und Vollendung. Zuerſt gelangt der Menſch zum Verſtändniſſe der Principien der einzelnen Wiſſenſchaften; der entſprechende geiſtige Habitus wird der habitus intellectus genannt. Unter den Principien ſind die termini conclusionum zu verſtehen, welche durch das von Gott verliehene natürliche oder übernatürliche Licht aus den der intellectiven Seele eingebildeten species abgezogen werden. In Kraft der dem Intellecte eignenden rationalen Denkprincipien werden aus den terminis die nothwendigen Schlüſſe abgeleitet; und hiedurch wird der habitus intellectus in den habitus scientiae übergeführt. Nun gibt es verſchiedene genera scibilium und darum auch verſchiedene beſondere Wiſſenſchaften; alle dieſe beſonderen Wiſſenſchaften werden aber in einer höchſten, aus den allgemeinſten und abgezogenſten terminis abgeleiteten Wiſſenſchaft zur höheren Einheit vermittelt, und der dieſer höchſten Grundeinſicht entſprechende geiſtige Habitus iſt der habitus sapientiae. Das Verhältniß dieſer drei Habitus zu einander gleicht demjenigen der drei Potenzen, aus welchen die menſchliche Seele zuſammengeſetzt iſt; wie im fötalen Werden des Menſchenweſens die zuerſt vorhandene vegetative Seele in der ſpäter hinzutretenden Form der ſenſitiven Seele, und dieſe in der zuletzt eingebildeten Form der intellectiven Seele aufgehoben und vollendet wird, ſo vollendet ſich der Verſtand in der Wiſſen-

---

phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. De veritate, qu. 11, art. 3.

ſchaft, die Wiſſenſchaft in der Weisheit [1]). Wie es aber ein doppeltes Licht der Erkenntniß gibt: ein natürliches und ein übernatürliches, ſo iſt auch der Habitus der Erkenntniß im Allgemeinen doppelter Art; darum gibt es einen rein menſchlichen und einen übernatürlichen Habitus des Verſtandes, der Wiſſenſchaft und der Weisheit. Der Habitus erſterer Art wird durch menſchliche Selbſtthätigkeit errungen, und darum eine Tugend (virtus) genannt; der Habitus letzterer Art wird durch göttliche Wirkſamkeit im Menſchen hervorgebracht und iſt daher im Gegenſatze zu den ſelbſterworbenen Tugenden des Intellectes als gottverliehener Gnadenzuſtand aufzufaſſen. So gehen alſo im geiſtigen Erkenntnißleben drei Gnadengaben (dona) mit drei gleichnamigen Intellectualtugenden parallel und bewirken in der höheren Ordnung des übernatürlichen Erkennens dasjenige, was dieſe in der Ordnung des natürlichen Erkenntnißlebens leiſten. Denn gleichwie der Verſtand durch ſein natürliches Licht das Weſen der natürlichen Dinge auffaßt und damit die principia conclusionum als Grundlagen wiſſenſchaftlicher Vermittelung gewinnt, ſo erfaßt er durch ſein übernatürliches Licht das Verſtändniß der Objecte des Glaubens, welches der heiligen Wiſſenſchaft zur Grundlage dient [2]). So entſpricht alſo der virtus intellectus in höherer Ordnung das donum intellectus. Wenn weiters durch die virtus scientiae das vom Intellecte erkannte Wahre zur Gewißheit erhoben wird, welche die Möglichkeit des Andersſeins ausſchließt, ſo wird in Kraft des donum scientiae dasjenige, was Gegenſtand des Glaubens iſt, von dem unterſchieden, was nicht

---

[1]) Istae tres virtutes (intellectus, scientiae et sapientiae) non ex aequo distinguuntur ab invicem sed ordine quodam; sicut accidit in potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori: et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans et de principiis earundem. 2, 1 qu. 57, art. 2.

[2]) Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi intus legere. 2, 2 qu. 8, art. 1. — — Donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quae dicuntur. 2, 2 qu. 8, art 6.

geglaubt werden muß; durch die virtus scientiae wird erkannt, was vom Standpuncte rationeller Forſchung — durch das donum scientiae, was vom Standpuncte des Glaubens aus gewiß ſei [1]). Die Weisheit als donum nimmt darum einen höheren Rang über der virtus sapientiae ein, weil die Gedanken des gottbegnadigten Weiſen aus innerer Befreundung und Verwachſenheit mit jenen höchſten Dingen hervorgehen, welche die rein menſchliche Weisheit nur im Denken erreicht, ohne die lebendige Erfahrung derſelben zu beſitzen [2]). So gehen die Habitualitäten des rein menſchlichen und des gottgeheiligten Erkenntnißſtrebens mit einander parallel; gleichwol ordnen ſich die Habitualitäten der intellectuellen Gnadenſtände nach einem anderen Rangverhältniß als die intellectuellen Tugenden [3]). Das donum intellectus ſteht höher als das donum scientiae, während umgekehrt die virtus intellectualis der virtus scientiae untergeordnet iſt; dafür aber fällt die scientia als donum in Rückſicht auf die ſpecifiſche Thätigkeitsweiſe mit der sapientia geradezu zuſammen, indem ſie ihre Erkenntniſſe nicht durch Schlüſſe vermittelt, ſondern in einfachen Urtheilen darlegt, alſo nicht mehr analytiſch, ſondern rein ſynthetiſch verfährt, indem die ratio zufolge ihres Theilhabens an der Wiſſenſchaft Gottes über ſich ſelbſt hinausgehoben und auf die Stufe reiner Intellectualität erhoben wird [4]). Von

---

[1]) Ut intellectus habeat certum et rectum judicium, discernendo scil. credenda a non credendis — — ad hoc necessarium est donum scientiae. 2, 2 qu. 9, art. 1.

[2]) Circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere et secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad scientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit in II. cap. de div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens sed et patiens divina. 2, 2 qu. 45, art. 2.

[3]) Virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia, intellectus et scientia prudentiae et arti, ita tamen, quod sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae. 2, 1 qu. 58, art. 7.

[4]) Certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode secundum diversam conditionem uniuscujusque naturae. Nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo certum est judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum; et

dem donum sapientiae unterſcheidet ſich das donum scientiae hinſichtlich des Objectes; denn das ſpecifiſche Object der Weisheit ſind die res divinae, das ſpecifiſche Object der Wiſſenſchaft die res humanae [1]). Beide dona aber kommen wieder in Rückſicht auf die ſpecifiſche Art ihrer Thätigkeit in einem gemeinſamen Unterſchiede vom donum intellectus überein. Der Verſtand als ſolcher iſt überhaupt auf Weſen und Begriff der Dinge als ſolcher gerichtet [2]), und verhält ſich hiebei weſentlich apprehenſiv. Die hierauf folgenden Beſtimmungen über die Verhältniſſe der begriffenen, geiſtig erfaßten Dinge zu einander fallen der urtheilenden Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes anheim, und auf dieſe zweite Function beziehen ſich die dona scientiae et sapientiae [3]).

---

ideo divina scientia non est discursiva vel rationativa, sed absoluta et simplex. Cui similis est scientia quae ponitur donum spiritus sancti, cum sit quaedam participata similitudo ipsius. 2, 2 qu. 9, art. 1.

[1]) Quia nomen scientiae importat quamdam certitudinem judicii, siquidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen quod est sapientia; dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scil. Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia; cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiae nomen ponitur donum distinctum a dono scientiae; unde donum scientiae est solum circa res humanas vel solum circa res creatas. 2, 2 qu. 9, art. 2.

[2]) Cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. — — Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata (res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur), et in causis latent effectus, et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. 2, 2 qu. 8, art. 1.

[3]) Circa ea quae fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur; et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res

Das Ziel aller menſchlichen Wiſſenſchaft iſt eine dem göttlichen Erkennen ähnliche Erkenntniß. Und dieſe Erkenntniß wird, ſoweit ſie durch Studium zu erringen iſt, in der heiligen Wiſſenſchaft angeſtrebt, welche vorzugsweiſe Wiſſenſchaft und Weisheit iſt, indem ſie, alle Wiſſenſchaften in ſich faſſend, über alle hinausreicht[1]), und unmittelbar auf die Betrachtung des abſoluten Grundes und Zweckes der Dinge gerichtet, die höchſten Principien aller theoretiſchen und praktiſchen Weisheit in ſich ſchließt[2]). Die heilige Wiſſenſchaft iſt die tiefſte aller Wiſſenſchaften, und ihre Räthſel und Dunkelheiten entſpringen nicht etwa aus der Unſicherheit ihrer Principien, ſondern einzig nur aus der Höhe ihrer Gegenſtände[3]), zu deren Aufhellung kein menſchliches Wiſſen ausreicht, obſchon die heilige Wiſſenſchaft in Begründung, Ausführung und Erläuterung ihres Gegenſtandes der von Menſchen erfundenen Wiſſenſchaften nicht entrathen kann,

---

divinas pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas pertinet ad donum scientiae. 2, 2 qu. 8, art. 6.

[1]) Sacra doctrina una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scil. prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. 1 qu. 1, art. 4.

[2]) Sacra doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. — — Sacra doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod etiam philosophi cognoverunt ut dicitur Rom. 1, 19: Quod notum est Dei manifestatum est illis) sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia. 1 qu. 1, art. 6.

[3]) Nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad lumen solis, sicut dicitur in II. Metaphys. Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani; et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus ut dicitur in XI. de animalibus. 1 qu. 1, art. 5.

nicht als ob die heilige Wiſſenſchaft von daher Licht zu empfangen hätte, ſondern inſofern die philoſophiſchen Wiſſenſchaften als Wegweiſer in das Gebiet der heiligen Wiſſenſchaft zu dienen haben, womit ſie eine höchſte Beſtimmung erfüllen, daher ſie mit Recht als Dienerinnen der heiligen Wiſſenſchaft aufgefaßt werden [1]).

---

[1]) Sacra scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, et civilis militari. Et hoc ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem ex qua procedunt aliae scientiae cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. Ibidem.

Zweiter Theil.

Die philoſophiſche Welt- und Gotteslehre.

I. Ontologie.

a. Vom Sein und Weſen der Dinge.

Object der Metaphyſik iſt das Seiende als Seiendes. Dasjenige, worin alles Seiende ohne Unterſchied übereinkommt, iſt das Sein (esse) oder die Realität; dasjenige aber, was es iſt, nennt man ſeine Weſenheit (essentia). In Kraft ſeiner Weſenheit iſt das Seiende weſenhaft; alſo iſt es die Weſenheit, wodurch und worin ein Seiendes Realität hat [1]). Nun aber kann das Sein von irgend einer Sache entweder ſchlechthin (per se) oder beziehungsweiſe (per accidens) ausgeſagt werden, je nachdem die Sache entweder an ſich oder an einem Anderen iſt; demzufolge muß auch die unter dem Sein mitverſtandene Weſenheit entweder ſchlechthin oder beziehungsweiſe verſtanden werden. Die Weſenheit kommt alſo den Subſtanzen ſchlechthin, den Accidenzen beziehungsweiſe zu [2]), ſoweit ſie

[1]) Essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse. Opusc. 30, de ente et essentia, c. 1.

[2]) Quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secun-

in den Subſtanzen ſubſiſtiren. Unter den Subſtanzen bieten ſich unſerer Erfahrung zunächſt ſolche dar, welche aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſind. So wahr nun die Realität ſolcher Subſtanzen im Zuſammenſein von Materie und Form beſteht, ſo gewiß wird auch die Weſenheit derſelben im Zuſammenſein aus Materie und Form beſtehen [1]). Die Weſenheit kann nicht etwa der Materie des Dinges beigelegt werden; denn es iſt dasjenige, was es iſt, durch die Form, die dem Stoffe aufgeprägt iſt. Die Weſenheit kann auch nicht einſeitig der Form zugeſchrieben werden, weil es im betreffenden Falle zum Weſen des Dinges gehört, ſtofflich zu ſein; zudem wäre ja dann kein Unterſchied zwiſchen dem Begriffe eines mathematiſchen und eines phyſikaliſchen Körpers. Eben ſo wenig kann man ſagen, daß das Weſen des ſtofflichen Dinges in einer bloßen Relation zwiſchen Stoff und Form beſtehe oder ein drittes von beiden Verſchiedenes ſei; denn dann wäre das Ding als ſolches gar nicht erkennbar, es würde im Begriffe deſſelben, d. i. in der Definition ſeiner Weſenheit etwas vom ihm Verſchiedenes, eine ihm inhärirende Qualität ausgedrückt. Alſo beſteht die Weſenheit zuſammengeſetzter Subſtanzen zugleich in Stoff und Form derſelben, und beide ſind nothwendige Coefficienten zuſammengeſetzter Subſtanzen. Daraus folgt aber nicht, daß jede Subſtanz aus Stoff und Form zuſammengeſetzt ſein müſſe; vielmehr laſſen ſich die intelligenten Subſtanzen nicht anders, denn als ſtoffloſe, auffaſſen. Sie haben das Stoffliche nicht als Theil in ſich, weil ſie nur durch Abſtraction von allem Stofflichen denkbar ſind; ſie können nicht als Formen materieller Dinge genommen werden, weil ſie rein intellectuell, ohne Mitwirkung ſinnlicher Vorſtellungen, aufgefaßt werden. Man kann auch nicht ſagen, daß von ihnen bloß die ſinnlich-körperliche Stofflichkeit hinweggedacht werden müſſe, indem nur dieſe, nicht aber eine andere höherer Art den Begriff einer intelligenten Weſenheit undenkbar mache. Denn dann könnten ja die Sinnendinge auch nicht intelligibel ſein, während ſie doch offenbar

---

dum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Ibidem, c. 2.

[1]) Opusc. 30, c. 2.

intelligibel ſind [1]). Das Wahre iſt vielmehr dieß, daß der Begriff der Sinnendinge ihre Materialität einſchließt, im Begriffe der geiſtigen Subſtanzen hingegen von der Materie ſchlechthin weggeſehen wird, weil die Beziehung auf dieſelbe mit dem Begriffe einer intelligenten Subſtanz ſchlechthin nichts zu ſchaffen hat. Die intelligenten Subſtanzen werden alſo als reine Formen gedacht, und können als ſolche auch ſubſiſtiren; denn die Form drückt ihrem Begriffe nach ein Was aus, und dieſes braucht nicht nothwendig einem Stoffe zu inhäriren, ſondern kann auch für ſich als etwas Wirkliches beſtehen, während der umgekehrte Fall nicht denkbar iſt [2]). Die reinen Formen ſind alſo im Gegenſatze zu den materiellen Subſtanzen einfache Subſtanzen. Dieſe Einfachheit iſt aber nur in relativem Sinne zu nehmen. Denn in dem Gedanken, daß eine reine Form ein Sein in Wirklichkeit haben kann, liegt ſchon eine Unterſcheidung zwiſchen Weſen und Exiſtenz (essentia und esse) enthalten; mit dem Weſen die Exiſtenz als untrennbar und nothwendig verbunden zu denken, iſt ſo lange kein Grund vorhanden, als man ſich nicht ein Seiendes denkt, deſſen Weſen ſelber ſchon das Sein iſt. Dieſes Seiende kann aber nur Eines ſein, wie ſpäter gezeigt werden wird; alſo müſſen in allen anderen ſtoffloſen Subſtanzen Weſen und Wirklichkeit unterſchieden werden. Und da kein Weſen ſich ſelber wirklich machen kann, ſo muß die Exiſtenz des Weſens, das nicht das Sein ſelbſt iſt, von einer anderen Cauſalität abgeleitet werden, und dieſe kann keine andere ſein, als jene abſolut einfache Subſtanz, deren Weſen ſchon das Sein iſt. Dieſe abſolut einfache Subſtanz und causa prima iſt Gott [3]). Es gibt alſo dreierlei Arten von

---

[1]) Nec dicere potest aliquis quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet sed materia coelestis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, quum materia non dicatur materialis nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc oporteret quod hoc haberet materia a forma corporali, scil. impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae quae a materia abstrahuntur. Opusc. 30, c. 5.

[2]) Talis invenitur habitudo materiae et formae quod forma dat esse materiae; et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma, tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Ibidem.

[3]) Omne quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco,

Subſtanzen: eine abſolut einfache Subſtanz, in welcher das Weſen ſelber ſchon das Sein iſt — relativ einfache Subſtanzen, in welchen das Sein vom Weſen verſchieden, das Weſen ſelbſt aber einfach iſt — und endlich zuſammengeſetzte Subſtanzen, in welchen nicht nur Sein und Weſen, ſondern auch im Weſen wieder Materie und Form zu unterſcheiden ſind. Die abſolut einfache Subſtanz iſt nach Sein und Weſen vollkommen unbeſchränkt; in den relativ einfachen Subſtanzen iſt das Sein beſchränkt durch das Weſen, welchem das Sein mitgetheilt wird, indem die Mittheilung des Seins auf das dem empfangenden Weſen zukommende Maaß der Empfänglichkeit beſchränkt iſt; in den zuſammengeſetzten Subſtanzen iſt überdieß auch noch das Weſen bedingt durch die Beſchaffenheit des Stoffes, welchem eine gewiſſe Weſensbeſtimmtheit aufgedrückt werden ſoll [1]). In den materiellen Subſtanzen iſt alſo das Weſen doppelt bedingt, in den immateriellen Subſtanzen außer Gott aber nur einfach, das göttliche Weſen iſt ſchlechthin unbedingt.

---

sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei; dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, ideo oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, quum omnis res quae non est esse, tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse quod est esse tantum; et hoc est prima causa, quae Deus est. Ibidem.

[1]) In substantiis creatis intellectualibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia; unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius; sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicujus materiae recipientis eas. — In substantiis compositis ex materia et forma et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata, et ideo sunt finitae et superius et inferius. Opusc. 30, c. 6.

b. Einheit und Vielheit der Dinge.

Einheit heißt ſo viel als Ungetheiltheit. In dieſem Sinne iſt jedes wirkliche Ding eine Einheit (Individuum). Denn entweder iſt es einfach, und ſchließt dann von ſelbſt die Theilbarkeit aus; oder es hat gleich den zuſammengeſetzten Dingen erſt in der Zuſammenſetzung der integrirenden Theile ſeine Wirklichkeit, und kann demzufolge nicht in ſeine Theile zerlegt werden, ohne daß es aufhöre zu ſein, was es iſt [1]). Gleichwol können letztere nur beziehungsweiſe (secundum quid) als Einheiten gelten; ſchlechthin kann nur eine einfache Subſtanz als Einheit genommen werden. Gleichwie aber die Einheit der einfachen Subſtanzen noch eine Steigerung bis zu einem abſoluten Grade zuläßt, ſo führt umgekehrt zunächſt die Betrachtung der zuſammengeſetzten Subſtanzen auf ſtete Erweiterungen des urſprünglichen Begriffes der Einheit hin, in welcher ſchließlich die geſammte Vielheit der individuellen Sinnendinge umfaßt wird. Jedes individuelle Sinnending iſt eine Zuſammenſetzung aus Materie und Form; Princip des Seins iſt die beſtimmende und geſtaltende Form, die Urſache der individuellen Beſonderheit aber die beſtimmungsfähige Materie, in welcher die Form auf eine beſondere, durch die Receptionsfähigkeit des Stoffes bedingte Weiſe ausgedrückt wird. Eben darum aber decken ſich Begriff und Sache nicht; vielmehr ſtellt ſich das den Begriff auf individuelle Weiſe ausdrückende Sinnending als etwas Beſonderes unter den in der Form enthaltenen Allgemeinbegriff; und wenn auch das individuelle Sein des Dinges incommunicabel iſt, ſo kann daſſelbe doch in Rückſicht auf die aufgedrückte Form mit anderen Dingen communiciren, da die Form nicht an ſich, ſondern nur in ihrer Individuation an das

---

[1]) Unum nihil aliud significat, quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet, quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens est aut simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. 1 qu. 11, art. 1.

beſtimmte materielle Einzelding gebunden iſt [1]). So ergibt ſich zunächſt eine Gemeinſamkeit mehrerer individueller Sinnendinge in der Einheit der intelligiblen Form oder species; die Materie aber oder der Stoff erſcheint da als Grund oder Princip der Individuation. Jedoch erſt in Folge des Hinzutrittes der Form zum Stoffe vollzieht ſich die Individuation; vor der Verbindung mit einer beſtimmten Form und an ſich iſt der Stoff (im relativen oder abſoluten Sinne) das Geſtaltloſe, Unbeſtimmte, welches möglicher Weiſe auch auf andere Art beſtimmt und geſtaltet werden kann. Er iſt denkbarer Weiſe vor der Individuation einer beſtimmten Form für die Reception mehrerer Formen geeignet, deren Mehrheit ſodann eine generiſche, durch die Beſchaffenheit des Stoffes bedingte Einheit bildet. Wie daher einerſeits die materia signata der Grund

---

[1]) Est enim individuum in sensibilibus, ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur, imo ipsum est prima substantia, secundum philosophum, et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formae materialis, quum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum esse est incommunicabile, est multis communicabilis, quantum est de ratione sua; sed est incommunicabilis solum ratione suppositi quod est aliquid completum in specie, quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est; ideo, quantum est de ratione sua, communicabilis est, et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, quum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, ut patet per philosophum (Metaph. VII.) et suppositum incommunicabile est, ut dictum est, ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam; sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet, quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subjectum. In via autem generationis semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum a contrario. Illud ergo, quod est primum subjectum omnium in via generationis et incompletum quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui. Opusc. 29, de principio individuationis.

der individuellen Einheit iſt, ſo die materia communis das Princip der generiſchen oder Gattungseinheit, welche potenziell alle beſonderen Arteinheiten in ſich ſchließt [1]). So hat alſo jedes zuſammengeſetzte Ding als ſolches einen doppelten, einen ſpecifiſchen und einen generiſchen Charakter; der eine iſt ihm vermöge ſeiner weſentlichen Form, der andere vermöge des materiellen Subſtrates ſeiner individuellen Exiſtenz eigen, dieſe ſelbſt aber ein Reſultat der beſonderen Art, in welcher die Form durch ihr Zuſammenſein mit einem beſtimmten Stoffe bedingt iſt.

Bei den ſtoffloſen Weſenheiten fällt die individuelle und generiſche Beſtimmtheit mit der ſpecifiſchen Beſtimmtheit zuſammen. Es ſind alſo bei ihnen eben ſo viele species als individua, und eben ſo geht keine species aus einem allgemeineren genus hervor, weil keine ein Suppositum hat, durch welches ſie in potentia ad plura wäre, ſondern jede bildet ſelber ein beſtimmtes genus. Die abſolute Subſtanz aber iſt über jede ſpecifiſche und generiſche Beſtimmtheit hinausgeſtellt. Gott iſt nicht in genere, weil er als abſolute Wirklichkeit, in welcher das Weſen ſelber ſchon das Sein iſt, über jede Potenzialität und Determinirbarkeit hinausgeſtellt iſt [2]). Noch iſt er ſelber das genus anderer Dinge; denn dieſe haben vom genus

---

[1]) Essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum; unde Commentator dicit (Metaph. VIII.) quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus; sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sequitur. Haec autem determinatio vel designatio quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in specie est etiam in genere, ut non determinatum. Si enim animal non esset totum, quod est homo, sed pars ejus, non praedicaretur de eo, quum nulla pars integralis praedicetur de suo toto. Opusc. 30, c. 3.

[2]) Cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus permistus potentiae; ostensum est autem Deum esse purum actum absque permistione potentiae; non est igitur ejus essentia constituta ex genere et differentiis, et ita non est in genere. Opusc. 2, Compend. theolog., c. 12.

das Was, nicht das Sein; das Weſen Gottes iſt aber eben das Sein ſelber; alſo iſt er eben deßhalb nicht das potenzielle Subſtrat anderer Dinge. Überdieß müßten die Dinge, wenn ſie Beſonderungen Gottes wären, am Sein Gottes, als des allgemeinſten genus Theil haben; andererſeits aber nimmt das genus, ſoweit es für ſich ſelber weſenhafte Wirklichkeit hat, ſolche Differenzen in ſich nicht auf; alſo kann Gott, ſo gewiß er wirklich iſt, nicht das genus anderer Dinge ſein [1]). Und eben ſo wenig kann Gott die Form anderer Dinge ſein. Denn alle Individuen, welche unter eine gemeinſame species gehören, communiciren in der Weſenheit, haben aber jede das Sein für ſich; in Gott fällt jedoch Sein und Weſenheit ſchlechthin zuſammen, alſo kann er nicht die ſpecifiſche Einheit anderer Dinge ſein [2]).

Dieſe ihrem Sein und Weſen nach von allen Dingen geſonderte und über jede Beſtimmtheit derſelben erhabene göttliche Subſtanz kann nur Eine ſein. Eine Sache kann nur durch Specification oder Individuation vervielfältigt werden; die göttliche Weſenheit läßt aber keines von Beiden zu, weil ſie in beiden Fällen aufhören würde, das Sein ſelber zu ſein. Sie ſpecificiren wollen, hieße ihre Weſenheit erſt durch Formation wirklich machen wollen; ſie individuiren wollen, hieße ihr eine ſtoffloſe Subſiſtenz abſprechen [3]). Um-

---

[1]) Ex genere enim habetur quid est res, non autem, rem esse; nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse. Sed hoc, quod Deus, est ipsum esse; impossibile est ergo quod sit genus. Item: Omne genus differentiis aliquibus dividitur, ipsius autem esse non est accipere aliquas differentias; differentiae enim non participant genus nisi per accidens, inquantum species constitutae per differentias genus participant; non potest autem esse aliqua differentia, quae non participet esse, quia non ens nullius est differentia. Impossibile est igitur, quod Deus sit genus de multis praedicatum. Opusc. 2, c. 13.

[2]) Plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tamen conveniunt in una essentia. Ubicunque igitur sunt plura individua sub una specie, oportet quod aliud sit esse, et aliud essentia speciei; in Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur, quod Deus sit quaedam species de pluribus praedicata. Opusc. 2, c. 14.

[3]) Esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus nisi per additionem ali-

gekehrt aber müſſen die Dinge außer Gott als viele gedacht werden, weil ſie nothwendig unter die aus Gottes Weſen ausgeſchloſſene generiſche und ſpecifiſche Beſtimmtheit fallen. Das ihnen von Gott mitgetheilte Sein iſt nicht ſchon als ſolches das Wirkliche, ſondern nur das Wirklichmachende, ſetzt alſo ein Subſtrat voraus, aus welchem das Wirkliche wird. Inſofern daraus nothwendig etwas Beſtimmtes wird, reſultirt nothwendig ein ſpecifiſcher Charakter, der als ſolcher nothwendig Genus und Differenz in ſich ſchließt, und daher eine Mehrheit von Subſiſtenzen involvirt, die an einem gemeinſamen Charakter participiren, aber auch durch ſpecifiſche Unterſchiede von einander unterſchieden ſein müſſen. Wir wiſſen ſomit, daß, ſo gewiß es Dinge außer Gott gibt, auch genera und species derſelben ſein müſſen. Sie müſſen in genere ſein; damit iſt geſagt, daß ſie überhaupt einem beſtimmten modus essendi unterworfen ſind, während das göttliche esse unbeſchränkt iſt. Zufolge dieſer ihnen allen eignenden Beſtimmtheit faßt ſie der logiſche Verſtand insgeſammt in die Einheit eines allgemeinſten genus zuſammen, welches genus logicum genannt wird, weil ſie darin nur nach den allgemeinſten Gründen ihrer Denkbarkeit als Creaturen inbegriffen ſind, mit gänzlichem Hinwegſehen von jeder ſpecifiſchen Beſtimmtheit ihres creatürlichen Seins. Eine weitere Eintheilung dieſes genus ergibt ſich durch Bezugnahme auf die möglichen Arten, in welchen ſie als Creaturen denkbar ſind; daher dann die Specificirung jenes allgemeinſten genus in die beiden genera der immateriellen und materiellen Creaturen. Man nennt das genus, welches das Gemeinſame aller materiellen Dinge umfaßt, das genus physicum, das von aller Materialität abſtrahirende genus logicum aber auch das genus metaphysicum. Das genus metaphysicum bezieht

---

cujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est abstractum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit esse differentiae, quia jam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materiae, quia jam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur, quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Opusc. 30, c. 5.

ſich auf das esse participatum im Allgemeinen; im genus physicum iſt der Begriff deſſelben bereits ſchon durch eine ſpecifiſche Differenz determinirt und verengt. Nun aber ſcheidet ſich das materielle Sein wieder in ein esse substantiale und esse accidentale, und letzteres abermals in Hinſicht auf die weſentlichen und zufälligen (abſoluten und reſpectiven) Accidenzien des Sinnendinges, woraus neben dem genus substantiae noch die neun genera accidenteller Beſtimmtheiten ſich ergeben. So wird alſo das esse participatum im Bereiche der materiellen Dinge einer vervielfältigten Determination und Beſonderung unterſtellt, über welche die immateriellen Subſtanzen ſchlechthin hinausgeſtellt ſind; dieſelben müſſen wohl auch Accidenzen haben, aber dieſe können nicht Accidenzen derſelben Art ſein, weil ſie Subſtanzen anderer Art angehören. Jedes genus ſchließt eine Mehrheit von Beſonderheiten in ſich, welche durch fortgeſetzte Determination der ſpecifiſchen, durch jedes beſtimmte genus ausgedrückten Allgemeinheit gefunden werden; hiedurch ergibt ſich, wie im esse participatum überhaupt, ſo auch in jedem genus deſſelben eine nach Unten zunehmende Vielheit und Diverſität, welche ſich zu dem Einen, indifferenten primum in genere unterordnet. Dieß gilt auf ſeine Weiſe zunächſt einmal in genere substantiae. Das Höhere und Übergeordnete in dieſem genus ſind die immateriellen Subſtanzen, die materiellen ihnen untergeordnet. Die immateriellen Subſtanzen ſchließen weder actuell Theile in ſich, noch ſind ſie potenziell theilbar; die materiellen Subſtanzen ſtellen wol actuell ein ungetheiltes Ganzes dar, laſſen aber eine doppelte Art der Theilung zu, mit Rückſicht auf die doppelte Art ihrer Zuſammenſetzung aus Materie und Form, ſo wie aus quantitativen Theilgrößen. Wenn es weiters innerhalb des immateriellen und materiellen Seins wieder Seinsgrade gibt, ſo wird es eben ſo wol in dem einen, wie in dem anderen Gebiete ein Herabſteigen von dem in ſeiner Art Einfachſten bis zum mindeſt Einfachen derſelben Art, alſo vom höchſten bis zum niederſten Engel, von den höchſten Körpern bis zu den unterſten, geben müſſen. Das Einfachſte ſeiner Art ſind in der Körperwelt die Subſtanzen der Himmelskörper, minder einfach die Elementarkörper der ſublunaren Weltſphäre, deren jeder bereits differente Qualitäten in ſich ſchließt; die zuſammengeſetzten Körper der Erde ſind am meiſten different. Dieſes Verhältniß gradweiſer Herabſteigung wiederholt ſich in jeder

Sphäre der Körperwelt: ſo in der Region der himmliſchen Körper, unter welchen die höchſten auch die activſten und mindeſt ſtofflichen ſind; ſo in den Elementarſphären, in welchen das Feuer der activſte und feinſte, die Erde der paſſivſte und gröbſte Körper iſt, und eben ſo im Bereiche der zuſammengeſetzten Körper, unter welchen die beſeelten vermöge der geſteigerten Activität ihrer Form, und unter dieſen die höher beſeelten und namentlich die menſchlichen Körper innigere Einheiten bilden als die anorganiſchen Körper. So finden wir in genere substantiae ein gradweiſes Herabſteigen von der abſoluten Einheit und Untheilbarkeit des Seins in Gott (welcher maxime unus iſt) bis zur potenziell unendlichen Theilbarkeit der rein paſſiven Materie, die aber als rein potenzielle nicht exiſtirt. In dieſer gradweiſen Zunahme der potenziellen Vielheit nach Unten reflectirt ſich aber nur der primäre Gegenſatz zwiſchen Gott und Creatur, die als ſolche in ihrem Unterſchiede von Gott nothwendig ein Gezweites und Zuſammengeſetztes iſt. Dieſer Gegenſatz trägt ſich zunächſt in den Gegenſatz der Engel- und Körperwelt ein, wiederholt ſich innerhalb der letzteren in dem Gegenſatze zwiſchen Himmel und Erde, im Bereiche der Erdſphäre im Gegenſatze zwiſchen den einfachen und zuſammengeſetzten Körpern, und unter dieſen wieder im Gegenſatze zwiſchen höchſtbeſeelten und unbeſeelten Körpern. Dieſe gradweiſe Zunahme und Vervielfältigung der inneren Differenz des ſubſtanziellen Seins nach Unten im gradweiſen Übergange von der höchſten Ungebundenheit bis zur determinirteſten Gebundenheit iſt der reale Reflex der in fortſchreitender logiſcher Diviſion und Beſonderung jedes Allgemeinbegriffes und des in ihm enthaltenen Seingedenkens ſtatthabenden fortſchreitenden Determination ſeiner anfänglichen Allgemeinheit; und weil in den logiſchen Verhältniſſen ſich allenthalben die Verhältniſſe der Wirklichkeit reflectiren, ſo ſehen und finden wir auch, daß, wie der enger determinirte Seinsbegriff von den höheren und minder determinirten umſchloſſen iſt, ſo auch jedes Sein eines tieferen Grades von einem nächſt höheren, minder beſchränkten und umfänglicheren Sein umſchloſſen iſt, welches eine allgemeinere Beſtimmung mit dem tiefer ſtehenden Seienden gemein hat, aber über deſſen engere Determinirtheit hinausgeſtellt iſt. So ſind die unteren Elemente von den höheren umſchloſſen, die ſublunare Weltſphäre vom Himmel, der organiſche Körper von der Pflanzen- und Sinnenſeele, die Sinnen-

ſeele von der intellectiven Seele, und Alles ſchließlich von Gott. Erde, Waſſer, Luft, Feuer fallen unter den gemeinſamen Begriff des Elementes, die Elemente und die himmliſchen Sphären unter den gemeinſamen Begriff der Körperlichkeit, die organiſchen Körper mit ihren vegetativen und ſenſiblen Seinsprincipien unter den gemeinſamen Begriff des Lebendigen, die corruptiblen Lebensprincipien mit dem intellectiven Lebensprincipe unter den gemeinſamen Begriff der Seele, die Seele mit Gott unter den Begriff der Form. — Die fortſchreitende Determination vom Einen, Höchſten und Allgemeinſten zu dem unter ihm befaßten Vielen und Beſonderen läßt ſich auch in den generibus des accidentellen Seins vollziehen, ſo zunächſt im genus des quantitativen Seins, deſſen Kategorie unmittelbar auf die Subſtanz folgt, weil alles Körperliche als ſolches quantitativ iſt [1]). Das primum in genere iſt der allgemeine Begriff der Größe, und die communis ratio aller auf das genus der Quantität ſich beziehenden Beſtimmungen iſt das Unterſcheiden und Beſtimmen nach Theilen [2]). Das primum in genere, die Größe überhaupt, differenzirt ſich in ein Quantum continuum und quantum discretum; das Continuum iſt entweder groß oder klein, die discrete Größe ſchließt entweder Vieles oder Weniges in ſich. Das Continuum wird entweder durch eine von ihm ſelbſt hergenommene Maaßeinheit, oder durch ein ihm als ſolchem fremdes Maaß gemeſſen, je nachdem es nach ſeiner räumlichen Ausdehnung oder nach ſeiner zeitlichen Dauer gemeſſen wird. Das Maaß des Raumes iſt dreifach; er wird nach Länge, Breite und Tiefe gemeſſen. Die Zeit kann nur per accidens als Maaß dienen, ſofern nämlich die Körper in Bewegung ſind; ohne dieſe gibt es kein Maaß und kein Continuum als Object der

---

[1]) Ein anderer Grund, warum die Kategorie der Quantität unmittelbar auf die der Subſtanzialität folgt, wird im Folgenden angegeben: Inter omnia autem accidentia quantitas est propinquior substantiae, et hoc manifestum est, quia sicut subjectum quantitatis est divisibile per se in partes, scil. essentiales, ita quantitas habet propriam divisionem per partes scil. quantitatis. Et ideo, si quantitas esset separata a substantia, non oporteret quod esset una tantum, quia potest dividi propria divisione in multa. Albedo vero, si esset separata, necessario foret una tantum, cum non haberet in natura sua, unde dividatur, sed a natura quantitatis. Opusc. 42, de natura generis, c. 19.

[2]) Opusc. 42, c. 20.

Meſſung durch die Zeit. Die discreten Theile eines quantitativen Ganzen conſtituiren eine beſtimmte Zahl, die Zahl iſt daher die Maaßbeſtimmung der discreten Größen. Das Princip der Zahl iſt die Einheit, das Princip des continuirlichen Quantum der Punct. Auch in Hinſicht auf Größe (magnitudo) und Vielheit gibt es eine Zunahme in den aufwärts ſteigenden Seinsgraden. So übertreffen die einzelnen Elementarkörper alle zuſammengeſetzten Körper an Größe, jeder Elementarkörper ſteht an Umfang hinter dem nächſt folgenden höheren zurück, die Körperlichkeit des Himmels umfängt die ganze irdiſche Weltſphäre, die intellectiven Potenzen umfaſſen alle Räume [1]). Eben ſo nimmt die Zahl der Species mit jedem höheren Seinsgrade zu, wenn ſchon umgekehrt wegen der nach Unten zunehmenden Beſonderheit und vervielfältigten Theilung die einzelnen Species ſich in eine Vielheit von Individuen aufſchließen. In den himmliſchen Sphären iſt aber jedes Individuum eine ganze Species, und die engliſchen Geiſter müſſen dem Geſetze der Reihe zufolge alle ſideriſchen Species und alle Vielheit der räumlichen Dinge an Zahl weitaus übertreffen [2]). Gleichwie aber die räumliche

---

[1]) Quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo majora inveniuntur. Inter elementa enim, quae sunt superiora, majora quantitate inveniuntur, sicut etiam in simplicitate, quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportione ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem coeleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et eo non potest esse aliquid prius, infinitae quantitatis suo modo existere. Nec mirum si id quod est simplex et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere, cum intellectus noster qui est incorporeus et simplex omnium corporum quantitatem vi suae cognitionis excedat et omnia complectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum et sua immensitate universa excedit, omnia complectens. Opusc. 2, Compend. theol., c. 18.

[2]) Non videtur universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum, plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, praecipue si corpora coelestia sint animata, et omnes stellae adinvicem specie differant. Sed et in plantis et in animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen hujus rei veritas investigetur, considerandum est quod Dionysius Platonicis con-

Größe schon ihrem Begriffe zufolge nothwendig beschränkt und endlich ist [1]), so muß auch die Vielheit der Dinge nothwendig eine Gränze haben, kann daher nicht in's Unendliche gehen [2]). — Wie

---

trariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici, quod substantiae, quae sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in c. XIV. Angel. Hierarch., quod Angeli omnem materialem multitudinem transscendunt. Utrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere, in quibus, quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia sed in majorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuae, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur, ita est etiam in tota rerum universitate, quia quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine quae attenditur secundum distinctionem specierum; et in hoc salvatur dictum Dionysii, minus autem de multitudine materiali, quae attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie, in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc, quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicujus naturae, vel etiam infimus est unus tantum; quamvis posset dici plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora coelestia animata. De spirituali creatura, art. 8, ad 10mum.

[1]) Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale (III. Phys.) habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. — — De corpore autem mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod ipsum imaginemur sub aliqua forma; quia nihil est actu nisi per suam formam; unde cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram; et sic erit finitum. Est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur. 1 qu. 7, art. 3.

[2]) Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se sive per accidens. 1 qu. 7, art. 4.

jedes determinirte Sein eine Quantität hat, ſei es im analogiſchen Sinne als Kraft, wie die geiſtigen Subſtanzen, oder im eigentlichen Sinne als Ausdehnung, wie die materiellen Subſtanzen, ſo auch eine Qualität, die als eine Accidenz ihres ſubſtanziellen Trägers gleichfalls einen ſpeciellen modus essendi conſtituirt. Die communis ratio dieſer Accidenz iſt eine beſtimmte Dispoſition des Seienden, die als Leidenheit aus einer beſtimmten Paſſivität des Seienden hergeleitet werden muß. Denn eben zufolge einer ſolchen Leidenheit iſt am Seienden neben dem quid noch auch ein davon verſchiedenes quale vorhanden. Je tiefer das Seiende ſteht, deſto mehr muß ſich auch in Art und Grad ſeiner Leidenheit ſeine Determinirtheit und Gebundenheit, ſo wie ſeine innere Differentheit ausſprechen. Ein mindeſter Grad der Leidenheit iſt es, wenn eine ſolche nur in Rückſicht auf die Determination für einen beſtimmten Zweck erſcheint. Daraus ergibt ſich in genere qualitatis eine erſte Species, welche das Disponirtſein als ſolches in ſich faßt, und habitus und dispositio als ſubalterne species in ſich ſchließt [1]). Hier wird auch ein gewiſſer Grad von Wirkungsfähigkeit vorausgeſetzt, durch deren Bethätigung das beſtimmte Ziel zu erreichen iſt [2]). Ein höherer Grad

---

[1]) Diffinitur autem habitus in V. Metaph. sic: Habitus est dispositio, qua aliquid disponitur bene vel male sive secundum se sive secundum aliud. Ad quam definitionem intelligendam sciendum est, quod dispositio est ordo rei habentis partes non solum quantitativas sed etiam essentiales vel potentiales. Unde ordo istarum partium inter se vel aliquid aliud dicitur dispositio. Opusc. 48, de praedicamento qualitatis, c. 1.

[2]) Mit Rückſicht auf die in vorſtehender Anmerkung gegebene Definition des Habitus werden mehrere Arten des Habitus unterſchieden, ſowol im ſinnlichen als im geiſtigen Sein und Leben: Sed quia dicitur: sive secundum se sive ad aliud, sciendum est quod duplex habitus invenitur. Unus dispositio rei secundum modum et naturam rei intra, prout partes naturales ad invicem secundum unum modum medium commensurantur, ut dictum est de sanitate, quae est debita commensuratio humorum adinvicem commensurabilium; similiter pulchritudo, quae est debita commensuratio membrorum, et hoc quod dicitur in definitione habitus secundum se. Alius modus habitus est, qui est dispositio rei in ordine ad finem; et quia finis potentiarum sunt operationes, medius modus determinatur, secundum quod ad suas operationes bene vel male ordinantur, sicut sunt virtutes et vitia; et propter hoc in definitione habitus

von Gebundenheit iſt vorhanden, wenn die Activität des Seienden abgeſehen von ihrer Beziehung auf den Zweck gebunden erſcheint, und gefragt werden muß, ob überhaupt eine beſtimmte Wirkungsfähigkeit vorhanden ſei oder nicht. Demnach ergibt ſich eine zweite species der accidentalen Qualität, welche die naturalis potentia und impotentia als ſubalterne species in ſich faßt. Noch gebundener iſt vermöge ſeiner erhöhten innerlichen Differentheit das alterable Sein, deſſen ſpecifiſche Qualität die ihm durch alterirende Einwirkung von Außen aufgedrückte Leidenheit iſt. Dieß ſind die passiones (z. B. Empfindung der Hitze, Kälte u. ſ. w.) und passibiles qualitates (z. B. die durch klimatiſche Einflüſſe bedingte Geſichtsfarbe des Menſchen) als dritte species der qualitativen Accidenzen [1]). Endlich kann man ein Seiendes ausſchließlich von Seite ſeiner Materialität in's Auge faſſen, und in dieſer Hinſicht ſtellt es ſich, als ein Complex von vielen quantitativen Theilen nur mit Rückſicht auf ſeine äußere Begränzung als Eines dar. Die beſtimmte, beſondere Art und Weiſe dieſer Begränzung gibt die Geſtalt oder Figur als vierte species der qualitativen Accidenzen. In Beziehung auf alle dieſe Qualitäten läßt ſich, wie ſpäter vielfach zu erſehen ſein wird, eine mit den aufwärts ſteigenden Seinsgraden zunehmende Vollkommenheit der qualitativen Accidenzen nachweiſen, wie in jeder anderen Seinskategorie; hier ſei vorläufig nur darauf hingedeutet, wie das Regelloſe, Zufällige und Unvollkommene in den Geſtalten der irdiſchen Körper in dem vollkommenen Ebenmaaße

---

dicitur sive ad aliud, sive ad finem. Ibidem. — Die Beziehung auf die Qualitäten der reinen Geiſtweſen bleibt hier ausgeſchloſſen: De propriis passionibus incorporeorum nihil novimus; ideo in libro de anima dicitur, quod omnes passiones sunt ipsius conjuncti; et ista pertinent ad primam speciem qualitatis. Si autem illud sit corporeum, sic accipiuntur tres aliae species quantitatis. Opusc. 42, de nat. gen., c. 21.

[1]) Auch die pſychiſchen Affectionen gehören hieher, ſoweit ſie mit einer körperlichen Alteration verbunden ſind: Semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maxime circa cor quod est principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur. 1 qu. 20, art. 1. — Si vero ira, amor, odium et haec quae philosophus passiones secundum animam vocat, diu durarent, passibiles qualitates dicerentur. Opusc. 48, de praed. qual., c. 5.

der ſphäriſchen Himmelskörper vollkommen überwunden iſt, gleichwie andererſeits in der diſtincten Gliederung des menſchlichen Leibes die regloſe Starrheit der lebloſen irdiſchen Stoffe bewältigt und den Zwecken der ſich ſelbſt determinirenden freien Selbſtbewegung dienſtbar gemacht iſt.

Ein näheres Eingehen in die Accidenzen der übrigen genera gehört nicht mehr in die Ontologie [1]); hier handelt es ſich vielmehr um die Erklärung und Ableitung der im Bisherigen vielfach angedeuteten Grade und Unterſchiede im Sein der Dinge. Die Deduction dieſer factiſch beſtehenden Unterſchiede ſchließt ſich zunächſt an den Gedanken an, daß Alles, was außerhalb der abſoluten Wirklichkeit Gottes beſteht, aus Möglichkeit und Wirklichkeit zuſammengeſetzt ſein müſſe. Aus der denkbaren Verſchiedenheit und Variation des Verhältniſſes zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit ergibt ſich die Möglichkeit einer ſpecifiſch unterſchiedenen Vielheit von Weſenheiten außer Gott. Die species unterſcheiden ſich demnach nach den Graden, in welchen das an ſich bloß Mögliche an dem von Gott mitgetheilten Sein Theil hat [2]). Hier iſt nun ein höchſter und ein niederſter Grad der Mittheilung denkbar, und innerhalb dieſer beiden Gränzen eine Vielheit von species in abſteigender Ordnung, welche aufſteigend mit einer fortſchreitenden Zahlenreihe Ähnlichkeit hat [3]), nur daß ſie nicht gleich dieſer in's Unendliche wachſen kann. Von der Vollkommenheit des Seins hängt auch die Vollkommenheit

---

[1]) De aliis autem generibus, quae magis principia naturalia sequuntur, philosophus in praedicamentis suis parum loquitur, de quibus in physicis latius pertractatur. Opusc. 42, c. 21. Wir verweiſen in dieſer Beziehung auf unſeren ätiologiſchen Abſchnitt.

[2]) Diversae rerum species gradatim naturam entis possident. — Ratio determinatae speciei consistit in hoc, quod natura communis in determinato entis gradu collocatur. Gent. II, c. 95.

[3]) Distinctio formalis semper requirit inaequalitatem; quia, ut dicitur in VIII. Metaph., formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. 1 qu. 47, art. 2. Dieſe inaequalitas der Formen iſt eine logiſche Nothwendigkeit: et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus, ut dicitur in X. Metaph. 1 qu. 75, art. 7.

der Wirkſamkeit ab; demnach legt ſich nothwendig der Gedanke nahe, daß die am Sein participirenden Formen in abſteigender Ordnung an einer Gränze anlangen, wo ſie wegen eines geringſten Grades ihres Theilhabens am Sein nur einer höchſt unvollkommenen Wirkſamkeit aus ſich fähig wären, wenn ihnen nicht ein beſtimmtes Suppoſitum zu Theil würde, auf welches geſtützt ſie eine in ihrer Art vollkommene Thätigkeit entwickeln können [1]). So erſcheint an der unterſten Gränze des Engelreiches der Menſch, aber nur als Mittelglied einer noch weiter fortzuſetzenden Reihe, wo die Materie unerläßliche Bedingung, nicht nur der Wirkſamkeit, ſondern auch der Subſiſtenz der Formen wird. In den Formen, welche in ſich ſubſiſtiren ohne alle Verbindung mit der Materie, fällt der ſpecifiſche Charakter nothwendig ſowol mit dem individuellen, als mit dem generiſchen, ſoweit ein ſolcher innerhalb der allgemeinſten generiſchen Beſtimmtheit des creatürlichen Seins ſich ausſondert, ganz zuſammen; jede beſondere species iſt ein beſonderes genus, jedes beſondere genus exiſtirt als Individuum. Im Menſchen ſind die Formen noch ſubſiſtente Individuen; aber die ratio generis iſt ſchlechthin von der Materie herzunehmen, mit welcher die Formen vereinigt ſind. Unterhalb des Menſchen hört aber auch eine von der Materie unabhängige Subſiſtenz der Formen auf, wenn ſchon zunächſt in den himmliſchen Körpern jede materiell ſubſiſtirende species ſelbſt noch Individuum iſt. In der irdiſchen Region iſt aber auch eine ſolche Subſiſtenz der species als beſonderer Individuen nicht mehr möglich, ſondern ihre Einheit geht in eine Vielheit beſonderer Subſiſtenzen auseinander, deren Geſammtheit erſt die wirkliche species conſtituirt. So wiederkehrt demnach in der Körperwelt ein den Verhältniſſen der geiſtigen Welt analoges Verhältniß zwiſchen den höheren und niederen Formen, und zugleich iſt auch erſichtlich, wie die höheren Formen

---

[1]) Perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo, quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. 1 qu. 89, art. 1.

der Körper ſich den niederſten der geiſtigen Welt anſchließen, um deren Reihe in der dämmernden Region der materiellen Wirklichkeit bis zu den unterſten Graden hinabzuführen, in deren Bereiche die Strahlen der von Gott ausſtrömenden Lichtkraft ſich mehr und mehr auflöſen und zerſtreuen, und in dem Maaße, als ſie ſich derart abſchwächen, von der dunklen Materie überwogen werden — am meiſten in dem Gebilde des elementaren Erdkörpers. Eben ſo iſt die Zuſammenſetzung aus Materie und Form ein in den niederen Graden der Wirklichkeit ausgedrückter Reflex der urſprünglichen Zuſammenſetzung alles Creatürlichen aus Möglichkeit und Wirklichkeit, und zugleich eine Potenzirung der urſprünglichen Gezweitheit aller creatürlichen Exiſtenzen. Aus der Diverſität der Formen muß endlich auch noch eine Diverſität der Materien gefolgert werden. Da die Materie überhaupt nur um der Form willen nothwendig iſt [1]), ſo muß ſie, wo ſie nothwendig iſt, der Form, welcher ſie als Subſtrat zu dienen hat, angemeſſen ſein [2]). So wird denn in der That zwiſchen der unveränderlichen Materie der himmliſchen Körper und der veränderlichen Materie der irdiſchen Körper unterſchieden, zufolge der verſchiedenen Verhältniſſe, welche in der irdiſchen und in der himmliſchen Sphäre obwalten, indem die himmliſchen Körper als das primum in genere corporalium nothwendig das in ihrer Art Einfachſte ſind, demnach auch die Materie, in welcher die einzelnen species der himmliſchen Körper ſubſiſtent ſind, von anderer Beſchaffenheit ſein muß, als die der niederen irdiſchen Körper.

Verfolgt man die geſammte Reihe der Subſiſtenzen aufwärts, ſo führt ſie von den unterſten Formen, die ausſchließlich nur in einem Anderen ſubſiſtiren, auf eine höchſte und letzte hin, die ausſchließlich nur durch ſich ſelbſt ſubſiſtirt; und wie jene das Sein auf die mindeſt vollkommene, beſchränkteſte Art haben, ſo iſt um-

---

[1]) Non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas. Nam actus melior est potentia; id autem, propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae, ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis. Opusc. 2, c. 71.

[2]) Unde fit, ut quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam; et secundum diversas formas diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formae et operationem ipsius. Gent. III, c. 97.

gekehrt die höchſte und erſte Form das Sein in vollkommenſter, abſoluter Weiſe oder die abſolute Realität ſelber, hat alſo alle Realität, an welcher alle übrigen Subſiſtenzen participiren, abſolut und im vollkommenſten Grade eigen, iſt ſomit die abſolute Allheit ſelber [1]). Das in Gott abſolut geeinigte Sein geht aber außer ihm nothwendig in eine Vielheit diverſer Dinge auseinander [2]); die Verſchiedenheit derſelben iſt durch ihren Abſtand von Gott beſtimmt, und dieſer Abſtand bemißt ſich ſelbſt wieder nach dem abgeſtuften Maaße der den Dingen mitgetheilten Realität. Daraus ergibt ſich auch das Princip, nach welchem die Dinge geordnet ſein müſſen, indem ihr Rang nach dem Grade ihrer Nähe oder Ferne von Gott beſtimmt iſt [3]). Das abſolute Cauſalprincip dieſer Ordnung iſt

---

[1]) Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim, quod si aliquid calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem Dionysius tangit dicens, quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in se uniformiter esse praeaccipit. 1 qu. 4, art. 2.

[2]) In hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest, nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Gent. III, c. 97.

[3]) Ex diversitate formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Quum enim forma sit secundum quam res habet esse, res autem quaelibet, secundum quod esse habet, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles Physic. I., de forma loquens, dicit quod est divinum quodddam et appetibile. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est; unde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia; propter

dem Geſagten zufolge nur Gott ſelber; jedes höhere Formprincip aber cauſirt in ſeiner Weiſe in der von ihm beherrſchten Seinsſphäre eine nach demſelben Principe organiſirte nachbildliche Ordnung auf Grundlage der gottgeſetzten Reihenordnung [1]). Für dieſen nachbildlichen cauſalen Einfluß iſt jedoch vorwiegend nur in der veränderlichen irdiſchen Weltſphäre Raum gegeben; und in dieſem Sinne iſt es zu verſtehen, wenn geſagt wird, daß die Ordnung, d. i. das Durchherrſchtſein von einem durchgreifenden Ordnungsprincipe den himmliſchen Kreiſen der geiſtigen und körperlichen Exiſtenzen weſentlich, den irdiſchen Kreiſen hingegen per accidens eigen ſei, indem ſie in dieſen durch die Wirkſamkeit der himmliſchen Kräfte vermittelt werden muß [2]).

---

quod Aristoteles diffinitiones, per quas naturae rerum et formae signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis; ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Ibidem.

[1]) Dicendum, quod, sicut philosophus dicit in V. Metaph., prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet, quod ubicunque est aliquod principium, sit etiam ordo. 2, 2 qu. 26, art. 1.

[2]) Oportet, quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo; perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem, quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens; conveniunt enim in natura, et differunt secundum principia individuantia et diversa accidentia quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum. In istis autem inferioribus quae sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, inveniuntur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quaedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi scil. in corporibus coelestibus non invenitur ordo per accidens sed solum per se, cum omnia coelestia corpora ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua

c. Vom Weſentlichen und Zufälligen an den Dingen.

Weſentlich heißt im Allgemeinen, was an ſich iſt oder ſein kann; zufällig, was nicht an ſich, ſondern nur an einem Anderen ſein kann. In dieſem Sinne fällt zunächſt alles Subſtanzielle unter den Begriff der Weſentlichkeit, alles von der Subſtanz Getragene unter den Begriff der Zufälligkeit. Nun aber tritt unter den Subſtanzen ſelbſt wieder ein grundweſentlicher Unterſchied hervor; alle Subſtanzen außer der göttlichen ſind durch Gott wirklich, die göttliche Subſtanz muß die Wirklichkeit ſelber ſein. Iſt in der göttlichen Subſtanz das Sein ſelber weſentlich, ſo iſt aus ihr jede Zufälligkeit ſchlechthin ausgeſchloſſen; alle Weſen außer Gott aber haben das Sein von Gott, und darum iſt das Sein an ihnen zufällig. Der erſte Unterſchied von Weſentlichem und Zufälligem tritt alſo hervor in dem an den geſchaffenen Subſtanzen hervortretenden Gegenſatze von Weſen und Sein. Ihrem Sein nach ſind alle Dinge außer Gott zufällig [1]). Nun aber zerfallen die determinirten Subſtanzen in einfache und zuſammengeſetzte. Die einfachen Subſtanzen ſind reine Formen, welche als ſolche alles weitere Zufällige außer dem Sein von ſich ausſchließen [2]). Die zuſammen-

---

ordinata per accidens — et sic relinquitur, quod omnes angeli specie differant etc. De spirituali creatura, art. 8.

[1]) In Kraft dieſer Beſtimmtheit wird die Subſtanz oder Weſenhaftigkeit zu einem Suppositum, und unterſtellt ſich der erſten Seinskategorie, unter welche alles determinirte Sein fällt: Dicendum quod secundum philosophum in V. Metaph. substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Graeci οὐσίαν vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. 1 qu. 29, art. 2.

[2]) Nun aber wird das esse zuvörderſt eingetheilt in potenzielles und actuelles Sein; daraus folgt, daß an allen Weſen, deren Sein zufällig iſt, auch das Können und Wirken als Accidenz betrachtet werden müſſe: Cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substan-

geſetzten Subſtanzen aber ſind nicht Formen, ſondern haben Formen, für welche die Materie das Suppoſitum abgibt. Inſofern nun, wie bei den irdiſchen Körpern der Fall iſt, die Materie in verſchiedene Formen hineingebildet werden kann, iſt für die zuſammengeſetzten Subſtanzen nicht bloß das Sein, ſondern nebſtdem auch das Soſein etwas Accidentelles.

Die körperlichen Subſtanzen haben mit den geiſtigen die Zufälligkeit des Seins gemein; eben ſo iſt es beiderlei Arten von Subſtanzen gemein, daß in der Wirklichkeit ihres Seins die Subſtanzialität deſſelben von den Eigenſchaften deſſelben als Accidenzien ſich abſcheidet [1]). Jede zufällige Subſtanz iſt auf eine beſtimmte

---

tiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia, quod non potest esse verum neque in anima neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est. 1 qu. 77, art. 1.

[1]) Forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum, quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus. Forma autem simplex quae non est suum esse sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis et praecipue ejus quod consequitur speciem; hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium. 1 qu. 54, art 3. — Übrigens muß man, da Subſtanz und Weſen zwei verſchiedene Begriffe ſind, unterſcheiden zwiſchen dem, was einem Dinge ſubſtanziell, und was ihm weſentlich eigen iſt. Was im erſteren Sinne accidentell iſt, muß es nicht im letzteren ſein: Si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scil. secundum esse in subjecto et non esse in subjecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens, secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid medium est inter substantiam et accidens, quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei, non autem quidquid est extra essentiam potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales. 1 qu. 77, art. 1.

Art determinirt, und dieſen modus proprius substantiae nennt man ihre Qualität [1]). Die Qualitäten der einfachen Subſtanzen ſind uns unbekannt; die Qualitäten der zuſammengeſetzten Subſtanzen ſind aber wieder in ſolche zu ſcheiden, welche den Körpern vermöge ihrer ſubſtanziellen und vermöge ihrer accidentalen Formen zukommen. Mit Beziehung auf letztere ſtellt ſich neben dem Gegenſatze von Subſtanz und Accidenz auch weiters noch der Gegenſatz von Subject und Accidenz als eine concreteſte Determination und Anwendung des Gegenſatzes vom Weſentlichen und Zufälligen hervor. Das Quale der körperlichen Subſtanz als ſolcher ſchließt in ſich, daß jeder Körper vermöge ſeiner Materialität ein Quantum continuum mit beſtimmten Dimenſionen ſei; dieſes Quantum erſcheint vermöge der ihm aufgedrückten ſubſtanziellen Form unter einer beſtimmten Begränzung und Figur und nimmt einen beſtimmten Raum ein. Eben ſo kommt der körperlichen Subſtanz vermöge ihrer Zuſammenſetzung aus Materie und Form eine beſtimmte Leidens- und Wirkensfähigkeit zu. Abgeſehen von dieſen abſoluten Accidenzen, welche jedem Körper für ſich zukommen, ſteht jeder Körper nothwendig unter der Kategorie der Relation, vermöge welcher er als Einheit in einer Mehrheit zählt, nach Quantität und Qualität vergleichungsweiſe durch ein äußeres Maaß beſtimmt wird, und ſein Thun und Leiden als Geben und Nehmen erſcheint. Dasjenige aber, was er wirkt und leidet, gehört bereits unter die reſpectiven Accidenzien, ebenſo der ihn umgränzende Raum, die Lage, die er in demſelben einnimmt, und die Zeit, unter welche ſein Sein und Thätigſein fällt. Von den Eigenſchaften, welche dem Körper als Körper eigen ſind, müſſen diejenigen unterſchieden werden, welche ihm vermöge ſeiner ſpecifiſchen Qualität eigen ſind, inſofern

---

[1]) Propria qualitas importat quemdam modum substantiae; modus autem est, ut dicit Augustinus (4 super gen. ad lit., c. 3), quem mensura praefigit; unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quae est differentia substantiae; ita id, secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V. Metaph. 2, 1 qu. 49, art. 2. Im weiteren Verlaufe gibt der hier citirte Artikel eine Deduction der vier Ariſtoteliſchen species der accidentalen Qualität.

ihm dieſe oder jene ſubſtanzielle Form eigen iſt. Vermöge der Beſonderheit ihrer ſubſtanziellen Formen haben ſchon die fünf Grundarten aller körperlichen Subſtanzialität (die himmliſchen Körper und die vier Elemente) ihre beſonderen Qualitäten, welche auch in den zuſammengeſetzten Körpern enthalten ſind.

In der den körperlichen Subſtanzen zukommenden Leidens- und Wirkungsfähigkeit iſt das Entſtehen und die Hervorbildung accidenteller Formen begründet, welche nicht gleich den ſubſtanziellen das Sein erſt begründen, ſondern zu demſelben hinzukommen und ſich bei zuſammengeſetzten Körpern vervielfältigen. Die Accidenzien eines zuſammengeſetzten Körpers (d. h. eines Körpers, welcher in der Verbindung einer beſtimmten Form mit einer bereits ſignirten Materie beſteht) ſind theils aus dem ſignirten Subſtrate herzuleiten, theils ſind ſie dem Subjecte vermöge ſeiner Form eigen. Die aus der Beſchaffenheit des materiellen Subſtrates ſtammenden Accidenzen ſind generiſch oder individuell, je nachdem ſie von der materia communis des Subjectes herrühren oder aus der individuellen Ausprägung des ſpecifiſchen Charakters im Subjecte reſultiren; die aus der Form ſtammenden Accidenzien aber ſind ſpecifiſcher Art.

II. Ätiologie.

a. Von den Vorgängen in der irdiſchen Weltſphäre.

Das allgemeine Subſtrat alles irdiſchen Geſchehens iſt die irdiſche materia prima, deren Weſen geſtaltloſe, unbeſtimmte, reine Paſſivität iſt. Weil aber Weſen, iſt ſie doch auch wieder etwas Beſtimmtes, weil ſie nicht ein reines Nichts, weil ſie ferner von der Materie der Himmelskörper verſchieden iſt, und endlich weil ſie, obwol an ſich noch unbeſtimmt, doch eine genau begränzte Beſtimmung für beſtimmte Arten von Formen hat. Sie exiſtirt gar nicht nach ihrem reinen Anſich, ſondern allenthalben nur in Verbindung mit einer beſtimmten Form[1]), durch welche ſie ſelbſt auf beſondere

[1]) Repugnat rationi entis non ens simul et secundum idem existens, unde quod aliquis simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid

Weiſe beſtimmt iſt. Vermöge ihrer paſſiven Beſtimmbarkeit hat ſie die Fähigkeit und darum auch die Beſtimmung, verſchiedene Eindrücke und Formen in ſich aufzunehmen. Nun gibt es, wie bereits öfter erwähnt worden, eine Stufenfolge von Formen der irdiſchen Körper in aufwärts ſteigender Ordnung; dieſe Formen ſcheiden ſich aber durchgreifend in die elementaren Formen der einfachen, und in die Formen der zuſammengeſetzten Körper. Es gibt mehrere und entgegengeſetzte Formen der elementaren Körper, da jede beſondere elementare Subſtanz vermöge ihrer Particularität und Beſonderheit auf andere, qualitativ verſchiedene und entgegengeſetzte Subſtanzen hinweiſt. Die ſubſtanziellen Formen der elementaren Körper ſind nach den primären Qualitäten zu beſtimmen, ohne welche die greifbaren Körper der ſublunariſchen Region nicht gedacht werden können [1]), und auf welche alle anderen greifbaren Qualitäten zu reduciren ſind. Die primären Qualitäten ſind wieder doppelter Art: active und paſſive, und aus der Combination je einer activen mit je einer paſſiven Qualität ergibt ſich der qualitative Charakter der vier irdiſchen Elementarkörper, welche das Subſtrat aller weiteren Zuſammenſetzungen und Miſchungen abgeben. Die zwei primären activen Qualitäten ſind: das Warme und das Kalte, die zwei primären paſſiven Qualitäten das Feuchte und das Trockene [2]). Die

---

contradictionem includens. Et de hujusmodi est, materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia participans actum. Esse autem actu repugnat actioni materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo, quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum, actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu materiam esse in actu et materiam habere formam. Dicere ergo, quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest. Quodlibet. III, art. 1.

[1]) Non sentimus secundum tactum nisi id quod excellit secundum qualitates complexionatas medio tactus, quod est caro; et illae sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, quarum nulla est in coelo. Et ideo coelum secundum naturam non est sensibile tactu, sed solum elementa, in quibus sunt quatuor qualitates, ex quibus fit complexio et tactus. De generatione et corruptione II, lect. 2.

[2]) Calidum est quod congregat homogenea sibi, quia subtile, quod calido est conveniens, attrahit; licet enim calidum segreget, sicut dicunt

vier möglichen Combinationen dieſer entgegengeſetzten Qualitäten ſind: Trockene Wärme = Feuer; feuchte Wärme = Luft; feuchte Kälte = Waſſer; trockene Kälte = Erde. Alle anderen tangiblen Eigenſchaften der Körper ſind aus den erſten vier Qualitäten abzuleiten: der Gegenſatz von Schwerem und Leichtem reducirt ſich auf den Gegenſatz von kalt und warm; die Gegenſätze des Harten und Weichen, Dürren und Klebrigen, Rauhen und Glatten, Groben und Feinen hängen mit dem Gegenſatze von trocken und feucht zuſammen. Die prävalirende Eigenſchaft der Erde iſt die Trockenheit, die Kälte die des Waſſers, in der Luft prävalirt die Feuchtigkeit, im Feuer die Wärme [1]). Die Elemente können eines in das andere verwandelt

---

quidam ignem facere, tamen illud segregare est congregare, quia congregando homogenea segregat heterogenea per accidens. Quod autem frigidum sit activum, patet etiam per hoc, quia congregant omnia, tam quae sunt ejusdem naturae, quam illa quae sunt diversae. Aliquando enim aqua, terra, palea et hujusmodi per coagulationem factam a frigido congregatur. Humidum et siccum esse passiva, ostenditur per definitiones eorum; definiuntur enim per passiones eorum. Humidum enim est indeterminatum proprio termino bene terminabile termino alieno; siccum autem terminatur termino proprio, difficulter autem terminabile termino alieno. Ibidem.

[1]) Non est autem intelligendum, quod terra, licet sit magis sicca quam frigida, propter hoc sit siccior igne. Ratio enim in contrarium suadet. Duae enim sunt causae siccitatis. Una est frigus condensans et comprimens humidum, et per consequens removetur siccitas, quae non est aliud quam humiditatis privatio. Alia causa est caliditas humiditatem consumens. Manifestum est autem, quod motus causat calorem in eo quod potest calefieri; necesse est ergo in materia illa maxime profundet, quae semper est juxta velocissimum motum; haec autem est materia ignis, undè ignis est calidissimum omnium calidorum, ut dicitur II. Metaph. Potentior autem est ignis caliditas ad consumendum humidum quam terrae frigiditas; et ideirco ignis siccior est quam terra. Ulterius autem, cum virtus moventis sit minor in remoto quam in propinquo, minus calefacit motus coeli materiam aëris, imo minime; remanebit ergo humida magis quam calida. Non tamen magis quam aqua, quia in aqua est frigiditas faciens ad se fluere humidum; caliditas autem aëris non facit ad se fluere humidum; et ideo aqua est magis humida quam aër. Sensu enim sensibilia judicamus; manifestum est autem omnibus habentibus sensum tactus quod aqua humidior quam aër. Est tamen et minus frigida quam terra; quod sic patet: Frigiditas

werden; die Verwandlung geht leichter vor ſich, wenn die eine der beiden Qualitäten des zu verwandelnden Elementes bleibt — ſchwerer, wenn beide Qualitäten deſſelben in ihre entgegengeſetzten Qualitäten verwandelt werden müſſen. In erſterer Weiſe kann aus dem Feuer Luft, aus der Luft Waſſer, aus dem Waſſer Erde und aus der Erde wieder Feuer erzeugt werden. In dieſer Ordnung hat man ſich die urſprüngliche Erzeugung der Elemente auseinander zu denken, abwärts ſteigend vom oberſten bis zum unterſten, welches ſeinerſeits wieder eine beſtimmte Qualität mit dem höchſten gemein hat und darum leicht in daſſelbe verwandelt werden kann. Aber nicht bloß aus der Erde, ſondern auch aus dem ihm entgegengeſetzten Elemente der Luft, welche mit der Erde keine Qualität gemein hat, kann Feuer[1]) ſo wie auch Waſſer erzeugt werden; gleicher Weiſe verhält es ſich mit der Erzeugung von Luft und Erde aus Waſſer und Feuer. Soll aber aus dem Feuer Waſſer, aus der Luft Erde erzeugt werden oder umgekehrt: ſo müſſen beide Qualitäten des zu verwandelnden Elementes zerſtört werden, daher dieſe Art der Wandlung ſchwieriger und langſamer vor ſich geht. Das beharrende Subſtrat aller dieſer Verwandlungen und Erzeugungen des Einen aus dem Anderen iſt die irdiſche materia prima, die unmittelbar eben ſo die materia communis der Elementarkörper iſt,

---

enim causatur ex distantia ab orbe, sicut caliditas ex propinquitate; cum ergo inter cetera elementa terra magis distet a coelo, necessario sequitur quod terra frigidissima sit inter omnia elementa. De gen. et corr. II, l. 3.

[1]) Dubitatur de hoc quod hic dicit philosophus, quod corrupta frigiditate terrae et humiditate aëris fiet ignis; hoc enim non videtur possibile esse, quia nec terrae siccitas, nec caliditas aëris videntur ad generationem ignis posse sufficere. Ignis enim multo calidior est quam aër et siccior quam terra. Ad hoc autem dicunt quidam, quod non intendit philosophus, quod ex illis duobus purus generetur ignis, sed aliquid quod maxime participet naturam ejus, sicut exemplificat de flamma. Sed hoc stare non potest, quia philosophus loquitur de generatione elementorum; et praeterea etiam caliditas flammae multo intensior est quam caliditas aëris. Et ideo dicendum, quod generatur purus ignis. Et licet illa caliditas non sufficiat, juvatur tamen et intenditur per virtutem corporis coelestis et luce solis et per virtutem aliarum stellarum. De gen. et corr. II, l. 4.

wie die ſpecifiſche Materie der zuſammengeſetzten Körper die materia communis der beſonderen Individuationen der beſtimmten species oder genera zuſammengeſetzter Körper abgibt. Die Elemente unterſcheiden ſich von einander in Rückſicht auf Ort, Gewicht und Größe. Das ſchwerſte Element iſt die Erde, welche den Mittelpunct der ſichtbaren Schöpfung conſtituirt und auf den engſten Raum beſchränkt iſt[1]). Waſſer, Luft und Feuer bilden concentriſche Hüllen[2]) der Erde[3]) in ſtufenweiſer Abnahme der Schwere und ſtufenweiſer Zunahme des Umfanges[4]).

---

[1]) Nach Ariſtoteles — bemerkt Thomas — hätte die Erde einen Umfang von 400,000 Stadien oder 50,000 Meilen: Secundum autem diligentiorem considerationem modernorum astrologorum est rotunditas terrae multo minor i. e. 20,040 miliaria, ut Alfraganus dicit, vel 180,000 stadiorum, ut Simplicius dicit, quod quasi in idem redit. Nam 20,000 est octava pars 160,000. Hoc autem astrologi comprehendere potuerunt considerantes, quantum spatium in terra facit diversitatem unius gradus in coelo, et invenerunt, quod 50 stadia secundum Simplicium, vel 56⅔ miliaria secundum Alfraganum. Unde si multiplices hunc numerum per 360, qui est numerus graduum coeli, comprehendes rotunditatem terrae esse praedictae quantitatis, et sic ex his possumus argumentari quantitatem non solum esse sphaericam, sed etiam non magnam in comparatione ad magnitudines aliorum astrorum. Nam solem probant astrologi esse centies septuagies majorem terra, cum tamen propter distantiam videatur nobis pedalis. De coelo et mundo II, lect. 28.

[2]) Quanto aliquod elementum est subtilius, tanto est majus in quantitate. Et ideo aër est major quam aqua, et aqua quam terra; et ideo aër complectitur ista duo, undique complexus sphaericam figuram, a quo deficit aqua, quae quidem terram cingit, non totam operiens ipsam, complexa quidem circulum, sed deficiens a complexione sphaerae. Et hoc etiam sequitur necessitatem finis, ut in terra possit esse habitatio animalium respirantium et generatio plantarum. Terra vero quasi minima in centro concluditur. 2, dist. 14, qu. 1, art. 5.

[3]) Necesse est terram habere sphaericam figuram hac ratione, quia quaelibet partium ejus habet gravitatem ad medium. Est etiam hic considerandum circa motum partium terrae, quia major pars depellit minorem, quousque ipsa major pars perveniat ad medium; cujus ratio est, quia major pars terrae habet majorem gravitatem et per consequens majorem virtutem ut moveatur ad medium. Semper enim minor virtus vincitur a majori. Et ideo non est possibile, quod partibus terrae mo-

Aus den Elementen werden die zuſammengeſetzten Körper gebildet, deren ſpecifiſche Qualität aus einer beſtimmten Art der Ausgleichung entgegengeſetzter Qualitäten der Elementarkörper reſultirt [1]).

---

tis versus medium aliqua pars terrae intumescat vel fluctuet, ita scil. quod elevetur in situ una pars terrae super aliam — — et sic oportet quod partibus terrae quasi undique aequaliter compressis versus medium terra habeat sphaericam figuram. De coelo et mundo II, l. 27. — Ein anderer Grund hiefür (l. 28) iſt, daß alle zur Erde fallenden Körper überall unter einem rechten Winkel auf die Erdoberfläche niederfallen. Ferner der runde Schatten des verfinſterten Mondes, das ſucceſſive Sichtbarwerden von früher nicht geſehenen Sternen, wenn man, den Aufenthaltsort verändernd, gegen was immer für eine Himmelsgegend die Richtung nimmt.

[4]) Die Feuerſphäre iſt eigentlich keine beſondere von der Luftſphäre verſchiedene Sphäre, ſondern nur die höhere Schichte der letzteren: Quartum elementum super aërem ordinatum non proprie vocatur ignis. Ignis enim significat excessum calidi, et est quasi quidam fervor et accensio quaedam, sicut glacies non est elementum sed quidam excessus frigoris ad aquam congelatam. Id autem ad quod sic se habet ignis sicut gelacies ad aquam, non est nominatum, et ideo nominamus ipsum nomine ignis, sicut si aqua non haberet nomen et nominaremus elementum aquae glaciem. Sed oportet intelligere, quod de toto isto corpore, quod a nobis dicitur aër, una pars, quae est propinqua terrae, est quasi calida et humida propter id quod habet de vapore et exhalatione terrae — — Sed illa pars quae est superior, est calida et sicca, et hanc partem vocamus elementum ignis. Et sic aër nomen commune est duobus elementis. Meteor. I, lect. 4.

[1]) Considerandum est, quod qualitates activae et passivae elementorum sunt ad invicem contrariae et suscipiunt magis et minus. Ex contrariis autem qualitatibus suscipientibus magis et minus constitui potest media qualitas, quae utriusque sapiat extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur remissis excellentiis qualitatum elementarium constituitur ex eis quaedam media qualitas, quae est propria qualitas corporis misti, differens tamen in diversis secundum diversam mistionis proportionem. Et ita haec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis misti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio, quod participat utriusque naturam, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in propria qualitate corporis misti. Qualitas autem corporis simplicis est quidam aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen in virtute formae substantialis;

Die zuſammengeſetzten Körper werden eingetheilt in vollkommene und unvollkommene; vollkommen ſind diejenigen Körper, welche in ihrer Zuſammenſetzung alle vier Elemente in ſich faſſen [1]). Die beſeelten Körper, und überhaupt alle Körper auf der Erde, können nicht anders, denn als vollkommene Körper gedacht werden [2]).

Als vorwiegend paſſive Elemente liefern Waſſer und Erde das ſtoffliche Subſtrat aller Körper und Bildungen im Bereiche der

---

alioquin calor calefaceret tantum, non autem per ejus virtutem forma substantialis educeretur in actum, cum nihil agat extra suam speciem. Sic igitur virtutes formarum substantialium simplicium corporum salvantur in corporibus mixtis. Sunt igitur formae elementorum in mixtis non actu sed virtute; et hoc est quod philosophus dicit in I. de generatione. Opusc. 33, de mistione elementorum.

[1]) Omne quod est, aut est ex omnibus elementis, aut ex aliquibus. De anima I, lect. 12.

[2]) Omnia corpora mista, quaecunque sunt circa medium, quod est terra, necessario sunt composita ex omnibus simplicibus corporibus, quae sunt quatuor elementa. Das Erdelement muß nämlich die ſtoffliche Grundlage des Gebildes abgeben, das Waſſer bewirkt den Zuſammenhang der einzelnen Theile; Luft und Feuer ſind nothwendig, um den Verbindungsproceß der beiden anderen Elemente einzuleiten. Denn: Terra et aqua alterantur in misto; cum autem unumquodque miscibilium alteretur a suo contrario, oportet aërem et ignem esse in composito; nam aër contrariatur terrae et ignis aquae. Dico autem elementum esse contrariam elemento, prout ratione qualitatum contingit substantiam esse contrariam substantiae. Quoniam igitur generationes sunt ex contrariis et in mistis sunt extrema contrariorum, scil. frigidum siccum quod est terra, et frigidum humidum quod est aqua, necesse est reliqua inesse, scil. calidum cum sicco et calidum cum humido, quae sunt ignis et aër. Dieß gilt denn auch von den beſeelten Weſen, weil dieſe aus allen Elementen zugleich Nahrung ziehen, was nur unter der Vorausſetzung möglich iſt, daß das ernährte Weſen die Natur des nährenden Stoffes an ſich habe. Minus videtur, quod plantae quae sunt magis terrestres, nutriuntur ex pluribus, quam alia nutrita. Sed istae, licet videantur solum nutriri ex aqua, nutriuntur tamen ex omnibus; ergo multo magis alia. Quod autem plantae nutriantur ex omnibus, ex hoc videtur. Manifestum est enim quod nutriuntur ex terra et aqua et ex agricultura. Rustici enim colentes plantas miscent terram cum aqua ad nutrimentum plantarum. Si autem inest terra et aqua, necesse est esse alia duo extrema scil. aërem et ignem, eadem ratione qua supra. De gen. et corrupt. II, l. 8.

irdiſchen Weltſphäre. Das materielle Subſtrat (causa materialis) der lebloſen Körper, jener zunächſt, welche ſich im Luftraume bilden, ſind die aufſteigenden Waſſerdämpfe und Erdausdünſtungen [1]). Einige der dadurch erzeugten Phänomene haben keine von den Elementarſtoffen: Waſſer und Erde, verſchiedene ſubſtanzielle Form, und können daher auch nicht im eigentlichen Sinne als zuſammengeſetzte und von den Elementen verſchiedene Körper genommen werden. Hieher gehören die Erſcheinungen des Regenbogens [2]), der Höfe, welche Sonne, Mond und hellere Sterne umgeben, der Nebenſonnen, des Waſſerziehens der Sonne u. ſ. w. Dieſe Phänomene ſind lediglich aus der beſonderen Art und Weiſe zu erklären, wie die Sonnenſtrahlen die von der Erde aufſteigenden Waſſerdünſte beleuchten und in ihnen ſich brechen [3]). Die trockenen Erdausdün-

---

[1]) Sunt duae species exhalationis, una quidem humida quae vocatur vapor, alia autem sicca quae quia non habet commune, a quadam sui parte vocatur fumus. Nam fumus proprie dicitur exhalatio sicca lignorum ignitorum. Duae autem hae exhalationes non sic discretae sunt ab invicem, quasi humidum sit sine sicco et siccum sine humido, sed ab eo, quo excedit utraque, denominatur. Meteor. II, l. 7. Der qualitativen Beſchaffenheit dieſer Dämpfe und Dünſte entſprechen beſtimmte Arten der Lufterſcheinungen: Vapor propter humiditatem est quasi in potentia ad aquam; exhalatio autem propter siccitatem est quasi in potentia ut igniatur. Meteor. I, l. 4.

[2]) Quandoque calor solis omnino supervincit vapores et exsiccat eos, et tunc pluviae sequi non possunt. — — Quandoque vero e converso virtus solis ad hoc valet quod vapores multiplicat, sed tamen non potest eos desiccare; et tunc superabundant pluviae et est ratio diluvii aquarum. Quandoque vero medio modo se habet, ut scilicet virtus solis non solum operetur ad elevationem vaporum, sed etiam habeat victoriam super eos, ut non tantum multiplicentur, quod diluvium inducere possint, nec etiam vapores omnino desiccantur ut pluvia non sequatur. Et ex hac media dispositione seu comparatione solis ad vapores causatur Iris, quae non apparet vaporibus omnino desiccatis, nec etiam eis omnino in aëre superabundantibus. Et ideo Iris est signum diluvii non futuri, in quantum procedit ex tali causa quae repugnat diluvio. Quodlibet. III, art. 30.

[3]) Über das Farbenſpiel des Regenbogens ſagt Thomas: Nubes, quanto fuerit propinquior soli, tanto minus est colorata colore Iridis, sed apparet alba; sed visa in aquâ per refractionem apparet nigrior propter distantiam, et ideo tunc videtur habere aliquem colorem Iridis. — — Ubi

ſtungen liefern den Stoff der feurigen Lufterſcheinungen; zu dieſen gehören die Kometen [1]), die Milchſtraße [2]), die mit Feuererſchei-

---

est fortior et intensior actio fulgidi in nubem, propter minorem distantiam, ibi permutatur color clarus solis in puniceum, qui est proprinquior albo. Fulgidum enim visum in nigro videtur puniceum. Et talis refractio fit in prima periferia iridis. Sed refractio facta a secunda periferia adhuc est debilior propter majorem distantiam; ideo in ea apparet color viridis qui est propinquior nigro quam puniceus. Et in tertio circumferentia apparet alurgus quia etiam propinquior est nigro quam viridis. Numerus colorum iridis statum habet in tribus et non procedit ultra sicut in pluribus aliis naturalibus terminus est in tribus, ut patet in I. coel. Permutatio autem, si qua alia fit in aliis partibus nubis, est insensibilis et non facit apparere alium colorem praeter istos. Ratio autem quare tantum tres sunt colores in Iride, est quia tot sunt ibi colores, quot sunt loca in nube, a quibus fit diversa refractio. Sed illa sunt tantum tria, scil. supremus, medius et infimus, a quibus refrangitur lumen. Meteor. III, l. 6. Eben daſelbſt findet ſich ein umſtändlicher, mehrere Folioſeiten füllender Excurs über die Natur dieſes Phänomens, auf welchen hiemit verwieſen wird, vermöge des Intereſſes, welches er als Zeugniß für den damaligen Stand der Phyſik hat.

[1]) Die Kometen ſind wieder von zweierlei Art. Einige ſind lediglich nur flammende Dünſte, welche in der Luft ſchweben: Quando talis exhalatio fuerit condensata et propter motum superioris corporis inciderit in ipsam exhalationem aliquod principium igneum, ita scil. quod ex aliqua parte incipiat exuri sic, quod ignis non sit tam multus ut cito exuret materiam, neque etiam sit ita debilis ut cito exstinguatur, sed sit talis, quod plus et diu possit permanere cum quantitate ignis et dispositione materiae inspissatae..... tunc fit stella cometa. Meteor. I, l. 11. Bei anderen Kometen bilden die Erddünſte nur den Schweif des Meteors, als deſſen eigentlicher Kern ein in den Dünſten durchſcheinender fixerniſcher Körper genommen werden muß: Quando sub aliqua stellarum errantium vel non errantium exhalatio adunatur per motum illius stellae, tunc aliqua stellarum dictarum fit cometa; non quod stella, quae apparet, sit aliquod igneum in aëre, sed est vera stella errans vel non errans; non tamen ejus coma est in loco coelesti ubi sunt astra, sed sub coelo in aëre. Et ponit exemplum de halo i. e. de aëre, qui videtur aliquando circumstare solem et lunam etiam sole et luna motis. Haec enim passio fit in aëre condensato sub motu solis et lunae. Sicut igitur halo se habet ad solem et lunam, ita coma se habet ad stellas fixas vel erraticas, quando apparent cum comis. Ibidem.

[2]) Dieſes Phänomen bildet ſich ſtatt der Kometen aus jenen trockenen Erddünſten, welche unter dem Zodiacus aufſteigen und von deſſen bewegenden Einflüſſen

nungen verbundenen Gewitter [1]), die Sternſchnuppen, Irrlichter, Feuer-

afficirt werden: Circulus animalium, qui dicitur Zodiacus, dissolvit adunationem praedictae exhalationis propter hoc, quod per Zodiacum moventur sol et alii planetae; et haec est etiam causa, propter quam ut plurimum cometae non apparent in Zodiaco, sed extra tropicos. Et haec est etiam causa propter quam circa solem et lunam non fit coma; quia videlicet per motum solis et lunae citius disgregatur exhalatio, quam diximus esse causam apparitionis cometae et lactei circuli, quam ut possit adunari ad causandum apparitiones praedictas. Sed iste circulus, in quo apparet nobis videntibus lactea claritas, est unus maximorum circulorum, quia dividit sphaeram per medium, et est sic dispositus secundum situm, ut ex utraque parte multum excedat utrumque tropicum, scilicet hyemalem et aestivum, licet intersecetur a Zodiaco. Et etiam locus istius circuli est plenus magnis stellis fulgidis, et quae propter frequentiam et spissitudinem vocantur sporatica i. e. seminatae in coelo, quod etiam manifeste oculis videri potest. Ita quod propter hujusmodi causam semper in tali coeli parte adunetur exhalatio, quia videlicet in hac parte coeli est efficax virtus stellarum ad attrahendam exhalationem, et non est causa vehemens, quae impediat ejus adunationem, sicut accidit sub Zodiaco circulo. Ista igitur exhalatio adunata sub tali parte coeli facit videri ibi lacteam claritatem, sicut et exhalatio consequens aliquam stellam facit ibi videri comam. Ibidem. Die Verwandtſchaft der Milchſtraße mit den Kometen wird in folgender Weiſe erklärt: Quod in cometis est coma circa unam stellam, eandem passionem accidit fieri circa quemdam circulum. Ita quod lactea via, quasi diffiniendo, nihil aliud sit, quam coma ejusdem maximi circuli in coelo apparens propter segregationem i. e. elevationem a terra exhalationis ad illam partem adunatae. Et ideo, sicut prius dictum est, non fiunt multi cometae nec frequenter; quia talis adunatio, quae elevata est a terra secundum unamquamque circulationem et adunatur maxime in loco lactei circuli; ita quod a lacteo circulo exhalatio superabundans non relinquitur, quae possit esse materia apta ad cometae apparitionem. Ibidem.

[1]) Si sit comprehensus vapor siccus in vapore humido, tunc quando vapor humidus sursum ascendit et incipit inspissari propter frigus, vapor siccus in vapore illo humido inclusus facit agitationem magnam et inflammatur. Talis enim vapor cito inflammatur, ut est videre in vapore, qui egreditur de ventre hominis; et haec inflammatio est causa fulgoris et coruscationis. Agitatus autem vapor siccus in interioribus nubibus multiplicem sonum facit. Si etiam sic inflammatus percutiat latera nubis et non scindat, tunc micat non clare, sicut si aliquis aliquem splendorem videret per pannum. Est enim nubes aliquantulum

kugeln [1]) u. ſ. w. Dieſelbe trockene Erdexhalation iſt unter anderen

---

pervia; unde aliqualiter videtur. Sonat autem sicut sonus flammae in medio incendio. Aliquando etiam sine inflammatione, et per consequens sine coruscatione, fit sonus quasi tumultuans; et hoc fit cum percutit non inflammatus in lateribus nubis. Si autem percutiat latera et scindat, tamen cum difficultate quadam, et hoc in parte grossiori nubis, tunc est terribilis sonus, quasi quis pannum immensae latitudinis scinderet, et tunc visus fulguris vel coruscationis est curvus, quia non recte egreditur de nube, ut dictum est. Aliquando scindit nubem virtute magna et quasi subito, et totus vapor simul egreditur; et tunc sonat sicut vesica inflammata vel si uter inflatus frangeretur super caput alicujus, et percutit aërem percussione fortissima. Aliquando vapor ille siccus ex inflatione crescit, et quaerens majorem locum facit dissolvere nubem subito et sonare ad modum viridium lignorum trepidantium in igne, vel ovorum maxime; et hoc maxime apparet in castaneis, quibus in igne positis cum humidum incipit resolvi et majorem locum quaerere, frangit testam resistentem et cum impetu et sono magno exit. Aliquando etiam non valens exire exstinquitur, et sonat ad modum ferri candentis in aqua exstincti; quem sonum vocat philosophus sisinum vel stridorem. Aliquando etiam ille vapor facit diversa foramina in locis nubis minus spissis, et tunc facit quasi sonum sibili, sicut ventus, quando exit per foramina. Aliquando, antequam incendatur, erumpit de nube, et tunc sonat sicut folles fabriles cum sufflant. Comm. in psalm. 17.

[1]) Secundum philosophum a terra humida resolvitur virtute caloris solis vapor calidus et humidus, a terra autem sicca vapor siccus et calidus; sed naturaliter plus ascendit secundus quam primus. Hic enim assimilatur igni, ille aëri, et hunc vaporem psalmus vocat fumum scil. calidum et siccum. Philosophus vero vocat eum materiam incendii. Sursum enim latus hic vapor cum modico augmento coloris factus per modum circulationis accenditur. Qui quidem fumus siccus, si habeat longitudinem et latitudinem, postquam accensus est, vocatur flamma (est enim flamma secundum philosophum spiritus sicci ardoris); si longitudinem tantum, vocatur dali sive titiones et aegibes, sive caprae et sidera. Dali quidem, quando est materia illa incendii longa, continua sine scintillatione. Caprae vocatur, quando est cum scintillatione i. e. quando videtur salire et discurrere sicut caprae. Sidera, quando est materia discontinua et videtur volare sicut sidera; et hoc habet minimum de materia. Est et aliud genus siderum, quod est frigus expellens calidum; et talia sidera non videntur volare, sed magis projici, ut dicit philosophus. Et generantur non ex fumo omnino sicco, sed vapore magis humido et calido, qui secundum naturam suam non tam

Umſtänden auch die causa materialis der Winde und Erderſchütterungen [1]). Winde entſtehen, wenn die durch die Kälte verdichteten und deßhalb durch ihre Schwere an weiterem Aufſteigen verhinderten Erddünſte von den Bewegungen des Himmels und namentlich der Sonne afficirt und mitgeriſſen werden [2]). Die Erdbeben entſtehen durch die in der Erde verſchloſſenen Dünſte, welche, durch

---

ascendit sicut siccus, sicut dictum est. Et quia est siccum, patitur a frigido et repercutitur et inferius projicitur. Et fit hoc in die et in sereno; alias exstingueretur a densitate et humiditate aëris. Et quia videtur in die, signum est, quod est prope terram. Ascendit autem dupliciter, et per continuationem sicut superior flamma accendit inferiorem lucernam, sive per motum a frigore et constrictione sive conglobatione calidi. Ibidem.

[1]) Ventus, terraemotus, tonitruum et coruscatio sunt idem secundum substantiam, quia omnia sunt exhalatio sicca, quae quidem lateraliter mota et fluens circa terram est ventus; sed propulsa infra terram et ibi angustiam passa est terrae motus; in nubibus autem subtiliata et propulsa a frigido, quando nubes congregantur in aquam, facit tonitruum, coruscationem et cetera quae sunt ejusdem generis. Meteor. II, l. 16.

[2]) Superior aër et ventus moventur circulariter secundum motum coeli, et licet in superiori aëre non flant venti sed in inferiore, qui est infra altitudinem montium supremorum, tamen iste etiam aër aliquid participat de motu superioris, licet ista circulatio non compleatur. Et ex hoc contingit, quod exhalationes commoventes aërem non movent ipsum in sursum vel in deorsum, quod videtur exigere subtilitas exhalationis calefactae aut frigiditatis jam condensatae; sed commovent aërem in obliquum, quasi aëre retinente aliquid de utroque motu. — Quod principium motus ventorum sit sursum, manifestat ipse aër, in quo apparet motus venti antequam ventus flaverit in terra. Nam si apparuerit aliqua nubes aut caligo, videtur moveri a vento jam existente in aëre, antequam veniat circa terram, tanquam vento habente principium motus sursum. Sed quia ventus generatur ex multitudine exhalationis siccae resolutae a terra, manifestum est, quod, licet principium motus sit desuper, tamen principium materiale generationis est de subtus. Et hoc ideo, quia ab illo loco incipit motus venti, in quem tendit exhalatio sicca elevata, sicut ab illo loco incipit descendere pluvia, quo ascendit vapor. Et hoc apparet ex hoc quod motus venti magis dominatur in locis altis remotis a terra. Et etiam cum exhalatio in rectum sursum feratur, ibi incipit motus; et in loco, ubi appropinquat illi principio, magis potest ventus; sed tamen manifestum est, quod principium generationis venti est e terra. Meteor. II, l. 8.

die ſideriſche Einwirkung erwärmt und entflammt, einen Ausweg nach Oben ſuchen, um ihren natürlichen Ort als leichter Körper zu erreichen [1]); je nach Umſtänden erfolgen aus dieſem Streben Erdſtöße oder leiſere Erzitterungen des Bodens [2]). Dieſelbe Urſache,

---

[1]) Aliquando infra terram elevatur grossior vapor siccus, qui propter suam grossitiem et terrae soliditatem et profunditatem non exspirat extra, sed clauditur in terra, et congregatur in aliqua concavitate terrae simili sibi, et coarctatur ab aliquo corpore non sibi simili in specie, et sic agitatur in terrae visceribus, et sic commovet eam. Nec mirum, cum videamus ventum in mari facere undas quasi montes, et in terra elevare arbores et aedificia corruere, et in aëre tempestates maximas facere. Quod autem ventus sit causa terrae motus, signum est, quod ante terrae motus consuevit fieri tranquillitas a ventis; sed post terrae motum sunt venti. Materia autem terrae motus subtiliata per calorem solis exspirat a terra; et sic cessat terrae motus et fit ventus. Causa terrae motus est impulsio unius venti ab alio; et propterea non potest esse in tota terra simul, sed durant per ducenta miliaria ad plus, ut dicit Seneca. Et dicit, quod terrae motus divisit Siciliam a Calabria, et Hispaniam ab Africa. Et durat aliquando per quadraginta dies, aliquando per unum annum. Item nota, quod terra solida, a qua non potest vapor exire extra, apta est ut cito moveatur; ea enim, quae est de natura lapidea, non leviter movetur et concutitur; oportet tamen ab aliqua parte porosam esse unde ingrediatur vapor ut per poros intrat et per soliditatem contineatur. Et si dicas, si ingrediatur non potest egredi, dicendum, quod non potest semper hoc facere; quia aliquando semper continuatur ingressus et elevatio vaporis ad locum illum. Et iterum quia calidum non vadit inferius, ad hoc cooperatur unda maris claudens poros, et prae frigore recludens inferius. Unde loca cavernosa circa mare faciunt frequenter terrae motum. Item nota quod iste vapor continue egreditur de terra quantum ad aliquid, et propterea tempore terrae motuum animalia, quae portant caput juxta terram, saepe ex hoc inficiuntur per vaporem illum venenosum egredientem de terra. Comm. in psalm. 17.

[2]) Sicut spiritus interceptus in corporibus nostris dupliciter movet corpus, scil. per pulsum et tremorem, sic etiam existimandum est spiritum i. e. exhalationem similiter facere in terra. Spiritus enim vitalis in corpore nostro est causa pulsuum, in quantum per ebullitionem vel respirationem propellitur ad exterius; et etiam est causa tremoris propter frequentem pulsationem, eo quod frequenter repulsus repellit. Sic etiam similiter ipse spiritus inclusus in terra aliquando propellit terram ad alteram partem; et vehementer repulsus facit terram tremere et

welche die trockenen Erddünſte zu Winden macht, verwandelt die wäſſerigen Ausdünſtungen in derſelben mittleren Luftregion in Wolken [1]), mit welchen eine Reihe anderer Phänomene verwandt iſt: der Regen [2]), der Nebel [3]), der Thau und Reif [4]), Schnee [5]), Hagel [6])

---

causat terraemotum. Sicut etiam in nobis post urinationem accidit frequenter tremor quidam propter hoc, quod aër frigidus ingrediens interiora per vias urinae propellit spiritum intus et propellitur ab eo; et sic propellentes se invicem frequenter percutiunt membra et faciunt ea tremere. Eodem modo oportet intelligere de exhalatione, quae propulsa ad unam partem terrae repellitur ad aliam; et sic frequenter percutiendo partes terrae facit eam tremere et causat terraemotum. Aliquando autem spiritus movetur non ad latus, sed sursum motu recto quasi ebulliendo, et causat terrae motum qui aliquando evertit domos et turres ingentes et civitates, transportando terram, in qua sunt, a loco suo. Meteor. II, l. 14.

[1]) Über die Farben der Wolken bemerkt Thomas im Commentar zum Evangelium Matthäi aus Anlaß der Stelle Matth. 16, 2. 3: Ratio (hujus dicti) secundum philosophum est ex diffusione radiorum solis super vapores. Quando enim vapores sunt multi, tunc radii non possunt penetrare; et tunc fit color niger in aëre. Quando vero subtiles, penetrant. Sed quando, quod est igneum, dominatur, tunc apparet color rubeus, ut apparet in flamma; quia cum magis elevatus, magis apparet rubedo in ea. Ideo significatur, quod vapores non sunt multi, et significatur serenitas. Sed cum mane aliquando solvitur in rorem vel pluviam, est signum tempestatis.

[2]) Vapor qui sursum fertur per virtutem caloris, deseritur a caliditate quae sursum eum ferebat. Quod quidem contingit dupliciter: Uno modo per hoc, quod id, quod erat subtilius et calidius in vapore, elevatur ulterius ad superiorem locum exhalationis siccae, et sic residua pars vaporis remanet frigida. Alio modo per hoc, quod calor, qui est in vapore, exstinguitur propter hoc, quod longe elevatur a terra in aëre qui est super terram, ubi deficit calor propter hoc, quod radii reverberati a terra in immensum sparguntur. Sic igitur deficiente calore calefaciente et elevante vaporem aqueum vapor aqueus redit ad naturam suam, coadunante etiam frigiditate loci, et sic infrigidatur, et infrigidatus inspissatur, et inspissatus cadit ad terram. Meteor. I, l. 14.

[3]) Cum nubes condensatur in aquam, id quod est residuum de nube, quod scil. in aquam condensari non potest, est caligo nebulae. Et ideo nebula magis est signum serenitatis quam pluviae; quia nebula est quasi quaedam nubes sterilis i. e. sine pluvia, quae est naturalis effectus nubis. Contingit autem aliquando nebulam elevari in ipsa ex-

halatione vaporum, antequam condensentur in nubem perfecte; et tunc nebula potest esse signum pluviae. Ibidem.

[4]) Ros et pruina contingunt ex hoc, quod de die, sole existente super terram, aliquid evaporat ex humido aqueo propter solis calorem; quod quidem evaporat et non multum suspenditur; vel elevatur super terram propter hoc, quod ignis i. e. calor elevans hujusmodi vaporem est parvus in comparatione ad humorem aqueum qui elevatur. Et ita cum de nocte infrigidatus fuerit aër, inspissatur ille vapor elevatus de die et cadit in terram et vocatur ros vel pruina. — — Pruina fit, quando vapor prius congelatur, quam condensatur in aquam; et propter hoc fit in hyeme et hyemalibus locis i. e. in frigidis locis. Sed ros fit quando vapor elevatus desiccetur, neque est tantum frigus quod vapor congeletur; et ideo oportet quod sit aut in tempore aut in loco calido; quia ros semper fit in tempore temperato et in locis temperatis, sed pruina fit in tempore et loco magis frigidis. Cum enim vapor sit calidior aqua, quia adhuc est in eo aliquid de calore elevante, major frigiditas requiritur ad congelationem vaporis quam aquae; et sic pruina nunquam fit nisi in magno frigore. Ibidem.

[5]) Nix et pruina proportionaliter sunt idem, et similiter pluvia et ros; sed differunt secundum multum et paucum, quia pluvia fit ex multo vapore infrigidato — — ros autem habet paucum de vapore, quia tempus, in quo colligitur, est paucum. Consistentia enim illius vaporis est ephemeros i. e. unius diei, et locus, in quo congregatur, parvus est, quia congregatur in propinquo terrae. — — Et sicut se habet de rore et pluvia, ita se habet de nive et pruina. Aliquando enim tota nubes congelata fit nix; quando vero aliquis parvus vapor congelatur circa terram, tunc fit pruina. Et ideo utrumque eorum est signum temporis aut regionis frigidae; quia cum in vapore et nube adhuc sit aliquid de caliditate, non congelaretur, nisi esset magnum frigus superinducens caliditatem ipsam; quia in nube multum residuum est de calore, quia facit evaporare humidum aqueum a terra, in vapore autem adhuc magis. Sic ergo, sicut pluvia et nix fiunt superius, ita ros et pruina inferius. Ibidem.

[6]) Ex calido circumstante frigidum et congregante ipsum fiunt magnae guttae pluviarum et violentae. Sed cum frigidum magis congregatur, conclusum ab exteriori calido, non solum subito condensantur nubes in aquam, sed ulterius aqua congelatur ex vehementi virtute frigidi inclusi, et sic fit grando. — — Minus cadunt grandines aestate quam in vere aut in autumno, sed magis quam in hyeme. Ideo autem minus in aestate, quia aestas est siccior, in vere autem adhuc est humidum propter hyemem praecedentem; et in autumno jam incipit humectari. Et sic in aestate non est tanta materia vaporum humidorum ad gene-

und Eis [1]). Auch die Entſtehung der Quellen iſt zum Theile aus der Verdichtung wäſſeriger Dünſte innerhalb der Berge zu erklären, welche außerdem nach Art der Schwämme Waſſer auffaugen, um damit alle Flüſſe der Erde zu ſpeiſen [2]), daher es unnöthig [3]) und

---

rationem grandinis, sicut in vere et in autumno, licet sit major calor. In hyeme autem, licet abundet materia, deficit tamen calor, qui sit potens concludere frigidum ad generationem grandinis. Fiunt etiam grandines tempore maturationis fructuum i. e. in fine aestatis, propter eandem causam, quia tunc calor adhuc viget et etiam aër jam incipit humectari. Meteor. I, l. 15.

[1]) Thomas bemerkt in dieſer Beziehung zu den Worten Job 38, 28. 29: Quis est pater pluviae? vel quis genuit stillas roris? De cujus utero est glacies? etc. Notandum, quod glaciei causa est frigus, quae est qualitas feminina; pluviarum autem et roris causa est calor resolvens et non permittens congelari vaporem; calor autem est qualitas masculinae. Et ideo signanter circa generationem pluviae et roris usus est nomine patris, circa generationem autem glaciei usus est nomine uteri, qui pertinet ad matrem. Ex frigore autem duplex glacies causatur, una quidem in aëre, quod pertinet ad pluviam de coelo cadentem, unde subdit: Et gelu de coelo quis genuit? quod adhuc attribuit patri, quia non apparet tanta vis frigoris in pruina, sicut in ulteriore glacie; alia vero est glacies quae generatur in inferioribus aquis, in qua major vis frigoris apparet, unde subdit: In similitudinem lapidis aquae durantur, scil. per vehemens frigus in glaciem condensatae; et hoc quandoque in tantum procedit, quod in frigidissimis terris etiam maria congelantur. Et hoc est quod subdit: Et superficies abyssi constringitur, scil. aqua, quae est in ejus superficie per frigus condensata; non autem frigus aëris irrumpere potest usque ad maris profundum. Comm. in librum Job, c. 38, lect. 2.

[2]) Loca montana et alta sunt sicut quaedam spongia spissa propter soliditatem lapidum ad ejiciendam aquam, et sunt suspensa ad hoc quod aqua possit fluere, et sic producunt aquam in multis locis. Et colligunt etiam aquam desuper complutam, sed hoc secundum modicas partes; non tamen ita, quod intra montes sint voragines, in quibus congregatur aqua. — — Montes producunt aquam ut interius generatam propter frigiditatem, quia vaporem resolutum a terra et ascendentem propter caliditatem innatam frigiditas terrae infra terram partim coagulat et sic iterum condensat ipsum in aquam; et ideo maximi fluviorum fluunt ex maximis montibus. Meteor. I, l. 16.

[3]) Nullus motus violentus est perpetuus, ut dicitur in I. coel. Cum igitur ex mari, quod dicitur congregatio aquarum, indeficienter aqua ad re-

aus anderen Gründen auch unzukömmlich [1]) iſt, einen eigenen unterirdiſchen Waſſerbehälter anzunehmen, welchem die Gewäſſer der Erde entflößen.

Die bisher aufgezählten Naturbildungen ſind größtentheils Elementarerſcheinungen, oder, wenn ſchon wirklich von den Elementen verſchiedene Körper, ſo doch nur Erzeugniſſe, die aus unvollkommener Miſchung entſprungen ſind. Als Körper von vollkommener Miſchung ſtellen ſich die Mineralien dar, aber noch mit einſeitiger Prävalenz eines feuchten oder trockenen Materiales. Analog den Lufterſcheinungen ſind auch die Mineralien in ſolche zu unterſcheiden, welche aus trockenen Ausdünſtungen, und in andere, welche aus feuchten Dünſten der Erde gebildet werden [2]). Die erſtere Art von Mineralkörpern nennt man Foſſilien, worunter die Steine und alle anderen nicht metalliſchen Körper begriffen ſind [3]); die andere

---

liquas terrae partes derivetur, quod ipsa perennitas fontium ostendit, videtur quod non naturaliter aquae in unum locum congregentur; et ita inconvenienter talis congregatio institutione naturae commemoratur. 2 dist. 14, qu. 1, art. 5.

[1]) Einer dieſer Gründe lautet: Cum terra naturaliter sit in medio, et naturaliter partes tendant ad medium, non potest dici, quod terra sit tantum concava interius ad suscipiendam aquam, licet non sit inconveniens, quod in multis locis terrae sint aliqua receptacula aquarum. Meteor. I, l. 16.

[2]) In opusc. 30. de occultis operibus naturae findet ſich eine triologiſche Eintheilung: Steine, Metalle: Mineralien. Die Salzigkeit des Meeres erklärt ſich, wenn man mit Ariſtoteles annimmt: terrestre adustum esse admistum vaporibus ex quibus generatur aqua. Meteor. II, l. 6.

[3]) Exhalatio sicca, secundum quod est ignita a calido, est principium omnium fossibilium, ita quod exhalatio sit materia, ex qua fiunt. Sed calidum igniens, secundum quod commensuratur frigido a virtute coelesti, mediante continuitate, est quodammodo principium activum; itaque principium activum principale est virtus coelestis, quae dicitur virtus mineralis, a qua habent fossibilia quaedam, puta lapides pretiosi, quamdam virtutem coelestem et occultam, per quam occultas operationes vere exercent. Principium autem instrumentale est caliditas, quae humidum desiccat et generat omnia fossibilia. Hujusmodi autem fossibilia sunt genera lapidum non liquabilium, quod dicit ad differentiam quorundam fossibilium quae sunt liquabilia ut vermix, oricella, et sulphur et alia hujusmodi, quae omnia generantur a calido exsiccante, exhalationem, et consumente humidum et aliqualiter colorante. Et

Art beſteht aus den Metallen [1]), deren humides Subſtrat ſich an einigen durch ihre leichte Schmelzbarkeit verräth, während die allen gemeinſame Härte und Glühbarkeit auf das in ihnen vorhandene Trockene hinweist [2]). Denn die feuchten Dämpfe ſind nur die ma-

---

horum fossibilium quaedam fiunt sicut pulvis coloratus, sicut illa quae generantur a calido fortiter consumente humidum et aliqualiter adurente ut sunt omnia supradicta. Alia autem sunt quasi lapides aggregati per condensationem ex pluribus partibus; et generantur ex eadem exhalatione a calido exhalante humidum superfluum et fortiter terminante humidum cum sicco. Meteor. III, l. 9.

[1]) Metalla generantur ex vaporibus humidis resolutis a terra per virtutem solis et aliarum stellarum et in terra retentorum; unde et metalla ductibilia et liquabilia sunt, sicut e contrario lapides et alia hujusmodi, quae non molliuntur neque funduntur, generantur ex sicca exhalatione in terra retenta. Diversificantur autem metallorum species secundum majorem vel minorem puritatem vaporis resoluti, et secundum differentiam caloris digerentis, inter quae aurum videtur purissimum et post hoc argentum, et sub hoc aes, infimum autem ferrum; et secundum majorem vel minorem puritatem metalla ut plurimum habent diversas origines. Quia ergo aurum est purissimum, invenitur ut plurimum generatum in sua puritate inter arenas fluminum propter multitudinem evaporationis et caliditatem arenae. Argentum autem invenitur ut plurimum in quibusdam venis terrae, vel etiam lapidum. Aes autem invenitur ut incorporatum lapidibus, ferrum autem quasi in terra feculenta nondum perfectam digestionem habente, ut sit perventum usque ad generationem lapidis. Comm. in Job, ad c. 28, lect. 1.

[2]) In generatione roris et pruinae prius segregatur siccitas antequam materia coaguletur et ros descendat, et ex hoc ros et pruina sunt liquida; sed metalla generantur in partibus terrae ex eadem exhalatione antequam separetur siccitas, et ideo sunt dura, et quanto plus est in eis de siccitate, tanto sunt magis dura. Et propter hoc verum est dicere, quod metalla sunt aqua secundum unum modum, quia scil. fiunt ex vapore humido, a dominio qui est in potentia aqua et est materia aquae; et secundum alium modum non sunt aqua, quia siccitas in eis non est segregata. In cujus signum metalla igniuntur, comburuntur et reducuntur in pulverem et terram; et convenit eis solum per siccam exhalationem, quae sola exuritur, quia est materia apta ignitioni propter siccitatem. Et ipsa etiam post exustionem reducuntur in minorem quantitatem propter separationem alicujus grossi et impuri per exhalationem vel evaporationem humidi grossi, quae fit a calido exurente. Unde etiam post exustionem vel liquefactionem metalla sunt duriora, quia tunc humidum metalli est magis separatum. Meteor. III, lect. 9.

teria remota der meiſten Metalle, indem faſt alle den Schwefel und das Queckſilber als materia proxima haben [1]). Die auszeichnendſten Eigenſchaften kommen dem Golde zu, dem gediegenſten und durchgebildetſten aller Metalle [2]).

Eine andere Klaſſe der zuſammengeſetzten Körper bilden die beſeelten Gebilde der Pflanzen und Thiere, welche im Unterſchiede von den lebloſen organiſche Körper ſind. Organe kommen ihnen aber deßhalb zu, weil ſie ſich durch ſich ſelbſt bewegen ſollen, während die lebloſen, anorganiſchen Körper lediglich von Außen bewegt werden. Das innerlich Bewegende der organiſchen Körper iſt die Seele. Dieſe heißt die vegetative Seele, ſoweit ihre Thätigkeiten unmittelbar auf Erzeugung und Erhaltung des lebendigen Körpers aus den vier Elementarſtoffen gerichtet ſind [3]). Die darüber hin-

---

[1]) Considerandum est autem circa principia materialia metallorum, quod sunt in duplici differentia: Quaedam enim sunt materia remota talium metallicorum, sicut est vapor inclusus in locis lapidosis terrae; alia autem sunt materia propinqua eorum, et haec sunt sulphur et argentum vivum, sicut Alchymistae dicunt; ita quod in praedictis locis lapidosis terrae per virtutem mineralem primo generatur sulphur et argentum vivum, deinde ex ipsis generantur diversa metalla secundum diversam commistionem eorum. Unde etiam ipsi Alchymistae per veram artem alchymiae, sed tamen difficilem propter occultas operationes virtutis coelestis, quae mineralis dicitur, quae ex eo quod sunt occultae, difficulter a nobis imitari possunt per praedicta principia vel per principiata ab ipsis faciunt aliquando veram generationem metallorum, aliquando quidem ex sulphure et argento praedictis, sine generatione exhalationis; aliquando autem faciendo exsudare praedictam exhalationem vaporosam ab aliquibus corporibus per applicationem caliditatis proportionatae, quae est agens naturale. Ibidem.

[2]) Aurum solum non fit minus nec minoris ponderis quando exuritur, quia est genitum ex sicco et humido subtilissimis, et non habentibus aliquid impurum admistum, quod per ignitionem segregari possit. Ipsum etiam de difficili solvitur et liquatur, licet reducatur in partes minimas, quia in ipso est optime commistum siccum cum humido; et ideo propter fortem commistionem de difficili separantur. Unde ex his patet, quod aurum non solum secundum opinionem hominum sed secundum naturam rerum est nobilius et purius quam cetera metalla. Quod etiam patet ex virtute, quia habet in operando mirabiles et nobiliores operationes quam alia. Ibidem.

[3]) Operationes, quae competunt viventi secundum esse materiale, sunt

ausgreifenden und nur mittelbar auf dieſe ſinnlichen Zwecke ſich beziehenden innerlichen Thätigkeiten gehören der animaliſchen Seele an, welche ſich von der intellectiven Seele des Menſchen dadurch unterſcheidet, daß ſie überall am Sinnlichen haften bleibt, und ausſchließlich die Zwecke des ſinnlichen Daſeins verfolgt. Die Pflanzen haben bloß eine vegetative Seele, die thieriſche Seele aber trägt die vegetative aufgehoben in ſich, daher ihr nebſt der ihr eigenthümlichen Wirkſamkeit auch die Verrichtungen der vegetativen Seele zukommen. Da die Pflanzenſeele weniger Verrichtungen übt als die thieriſche, ſo iſt auch der Pflanzenkörper weniger ausgegliedert, als der des Thieres [1]); ſomit ſtellt ſich dieſes der Pflanze als höhere

---

operationes quae attribuuntur animae vegetabili; quae tamen, licet ad id ordinentur, ad quod ordinantur actiones in rebus inanimatis, scil. ad consequendum esse et conservandum, tamen in viventibus hoc fit per altiorem et nobiliorem modum. Corpora enim inanimata generantur et conservantur in esse a principio motivo extrinseco, animata vero generantur a principio intrinseco, quod est in semine, conservantur vero a principio nutritivo intrinseco. Hoc enim videtur esse viventium proprium, quod operentur tanquam ex seipsis mota. De anima II, lect. 5.

[1]) Dicitur corpus organicum, quod habet diversitatem organorum. Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae. Anima enim cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporalium, est principium diversarum operationum, et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili. Formae vero rerum inanimatarum propter sui imperfectionem sunt principia paucarum operationum, unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectionibus. Inter animas autem anima plantarum imperfectior invenitur, unde in plantis minor est diversitas organorum quam in animalibus. Et ideo ad ostendendum, quod omne corpus suscipiens vitam est organicum, accipit argumentum ex plantis, in quibus est minor diversitas organorum. Et hoc est quod dicit, quod etiam plantarum partes sunt diversa organa. Sed partes plantarum sunt penitus simplices i. e. consimiles; non enim in eis est tanta diversitas sicut in partibus animalium. Pes enim animalis ex diversis partibus compositus est, scil. carne, nervo, osse et hujusmodi. Sed partes organicae plantarum non habent talem diversitatem partium, ex quibus componantur. Et quod partes plantarum sint organicae, manifestat per hoc, quod diversae partes sunt ad diversas operationes. Sicut folium est ad cooperimentum corticis vel fructiferi i. e. illius partis in qua

und vollkommenere Art im Bereiche des Lebendigen gegenüber. Aber auch die Thiere ſelbſt ſcheiden ſich wieder in Beziehung auf ihre Sinneswerkzeuge und Bewegungsfähigkeit in eine niedere und höhere Klaſſe. Weſentlich iſt dem Thiere als ſolchem nur der Gefühls- oder Taſtſinn [1]; und nur die vollkommeneren Thiere ſind auch mit den übrigen Sinnen ganz oder theilweiſe ausgerüſtet. Eben ſo mangelt den auf der niederſten Entwickelungsſtufe ſtehenden Thieren das Vermögen der Ortsveränderung [2].

---

fructus nascitur; cortex autem vel fructiferum ad cooperimentum fructus; radices autem in plantis sunt proportionabiles ori animalium, quia utraque attrahunt alimentum, scil. radix in plantis et os in animalibus. De anima II, l. 1.

[1]) Omnia animalia habent sensum, quo cognoscunt suum alimentum, scil. sensum tactus, qui est sensus alimenti. Et quia necessarium est omnibus animalibus uti alimento, ideo necessarium est, quod habeant sensum tactus, quo percipiant alimentum sibi conveniens. Quod autem tactus sit sensus alimenti, manifestum est; sicuti enim corpora viventia constant ex calidis et humidis et frigidis et siccis, ita ex his nutriuntur; tactus autem est sensus discretivus horum. Sed aliis sensibilibus non nutriuntur viventia, nisi secundum accidens, inquantum scil. conjunguntur tangibilibus. Sonus enim et odor et color nihil conferunt in alimentum, inquantum hujusmodi, sed solum inquantum contingit colorata et odorata et sonantia esse calida vel frigida, humida vel sicca. Humor autem i. e. sapor, est quoddam de numero tangibilium qualitatum, sicut et gustus est quidam tactus. Sic igitur patet quod omnia animalia habent sensum alimenti, quibuscunque autem inest sensus alimenti, his inest esuries et sitis, quorum utrumque est concupiscentia alimenti. Esuries quidem est concupiscentia calidi et sicci, quod habet rationem cibi, sitis autem frigidi et humidi, quod habet rationem potus. Sapor autem est quoddam horum delectamentum; sapor enim delectabilis indicat convenientem proportionem calidi et frigidi et humidi et sicci in alimento. Unde magis pertinet ad delectationem alimenti quam ad necessitatem. De anima II, l. 5.

[2]) Motivum non potest esse sine sensitivo, sensitivum autem non potest esse sine motivo. Aliqua enim habentium sensum habent etiam motum secundum locum, sed aliqua non habent. Sed intelligendum est de motu progressivo animalium, secundum quod animalia moventur de loco in loco. Hic enim motus non inest omnibus animalibus. Sed quae carent hoc motu, habent aliquem motum localem scil. dilatationis et constrictionis, sicut apparet in ostreis. De anima II, l. 6.

Die das Weſen der irdiſchen Subſtanzen betreffenden Vorgänge ſind im Allgemeinen die Generation, Corruption und Alteration; zu dieſen treten bei den organiſchen Weſen im Beſonderen hinzu: die Nutrition, Augmentation und Diminution. Die Generation iſt Überſetzung des Seienden aus der Potenzialität in die Actualität durch Hineinbildung des Stoffes in eine beſtimmte Form. Jedes natürliche Erzeugniß iſt ſomit weſentlich eine Zuſammenſetzung aus Materie und Form [1]; ſtoffloſe Dinge können alſo nicht erzeugt werden, ſowenig als die Materie ſelber. Man unterſcheidet eine doppelte Generation, eine ſchlechthinige und eine beziehungsweiſe; erſtere bezieht ſich auf die Subſtanz, letztere auf die Accidenzen der irdiſchen Dinge [2]. An dem Erzeugten hat man zu unterſcheiden, woraus es geworden und was es geworden. Das Erſtere iſt die Materie, das Andere die Form. Der Begriff der Materie ſchließt ſeinerſeits wieder ein doppeltes Moment in ſich: die Möglichkeit deſſen, was durch Hinzutritt der Form wird, und das Nochnichtſein deſſen, was aus ihr werden ſoll, das Nochnichtbeſitzen jenes Habitus, in deſſen Form die Materie hineingebildet werden ſoll (privatio). Es ſind ſomit drei Prinzipien der Generation zu unterſcheiden, die Materie mit ihrer Potenzialität, der an der Materie haftende Mangel des Wirklichmachenden, und die in die Wirklichkeit eines beſtimmten Seins überführende Form [3]. Die Privation

---

[1]) Omnis generatio est aliquo ad aliquid. Id autem, ex quo est generatio, est materia; id autem ad quod est generatio, est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiae esset materia, et formae esset forma, et sic in infinitum; unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo. Opusc. 31, de principiis naturae.

[2]) Quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio. Formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae accidentali respondet generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter, sicut dicimus: Homo fit, vel: Homo generatur. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc, sic quando homo fit albus, non dicitur simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album. Ibidem.

[3]) Sunt igitur tria principia naturae, scil. materia et forma et privatio. Quorum scil. forma est id propter quod fit generatio; alia duo sunt ex parte ejus ex quo est generatio; unde materia et privatio sunt idem

iſt, weil inſubſtanziell, etwas Accidentelles, was ohne ſeinen Träger nicht wäre; gleichwol iſt ſie ein nothwendiges Accidens der irdiſchen Materie und eine weſentliche Bedingung der Möglichkeit einer Generation. Es könnte aus keinem ſchon geformten irdiſchen Stoffe etwas Anderes erzeugt werden, wenn nicht jede beſtimmte beſondere Form für die Materie, welcher ſie eigen iſt, den Mangel jeder anderen involviren würde, für deren Aufnahme ſie nebſtdem noch geeignet iſt [1]); daher die Beſchaffenheit der Materie der himmliſchen Körper jede Möglichkeit einer Generation des Einen aus dem Anderen — ſei es in der Kategorie der Subſtanzialität oder der Qualität — ausſchließt. Zwar die materia prima an ſich iſt, wie ohne alle Form, ſo auch ohne Privation zu denken; aber ſie exiſtirt nie und nirgends an ſich, ſondern immer und überall unter dieſer oder jener Form, mithin auch immer mit einer beſtimmten Privation [2]). Daher ſetzt jeder Generationsact ein bereits vorhandenes Wirkliches voraus, in welchem das zu Erzeugende potenziell enthalten iſt [3]).

---

subjecto, sed differunt ratione. Idem enim est aes et infiguratum ante adventum formae, sed ex alia ratione dicitur aes et ex alia infiguratum; unde privatio dicitur principium, non per se, sed per accidens, quia scil. coincidit cum materia, sicut dicimus, quod est per accidens quod medicus aedificat; non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod domificator est; quod coincidit in medico in eodem subjecto. Ibidem.

[1]) Duplex est accidens scil. necessarium quod non separatur a re sicut risibile homini; et non necessarium quod separatur, sicut album ab homine; unde licet privatio sit principium per accidens, non tamen sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia privatione nunquam denudatur. In quantum enim est sub una forma, habet privationem alterius, et e contrario, sicut in igne est privatio aëris et in aëre est privatio ignis. Ibidem.

[2]) Sciendum etiam quod, licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aëris non est figuratum vel infiguratum, materia tamen nunquam denudatur a forma et privatione. Quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia; per se autem nunquam potest esse, quia, quum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, quum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia; et ideo, quidquid est in actu, non potest dici materia prima. Ibidem.

[3]) Necesse est esse generationis transmutationem et corruptionis indeficientem vel inquietam i. e. non cessantem; quia corruptio hujus est

Dieſes potenzielle Sein des zu Erzeugenden iſt in den anorganiſchen Körpern die Materie derſelben, in den beſeelten Weſen die Materie des Samens, welcher aus dem Überſchuſſe der vom Körper aſſimilirten Alimente erzeugt wird [1]). Damit nun die Materie in die neue Form hineingebildet werden könne, muß ſie von der ihr factiſch eignenden alten Form befreit werden; demzufolge fordert die Erzeugung einer neuen Subſtanz die Zerſtörung der früheren, in welcher ſie potenziell enthalten iſt, alſo Zerſtörung des anorganiſchen Körpers oder Zerſtörung des Samens. Erſteres wird durch äußere Urſachen bewirkt, Letzteres durch die Wechſelwirkung der im männlichen und weiblichen Samen enthaltenen entgegengeſetzten elementaren Qualitäten [2]). Die Zerſtörung wird in beiden Fällen eingeleitet durch eine unnatürliche und gewaltſame Miſchung zweier entgegengeſetzter Qualitäten, z. B. des Kalten und des Warmen, wodurch der kalte Körper um jene Form, welche die Urſache ſeiner Kälte iſt, gebracht wird, ohne die Form des einwirkenden Körpers anders als gezwungen und vorübergehend annehmen zu können; auf dieſe Art wird die Materie deſſelben frei und zur Aufnahme einer neuen dritten, ihr angemeſſenen Form befähigt [3]). Das Sub-

---

generatio alterius et e converso. Nam generatio per se quidem est ex ente in potentia i. e. ex materia quae est sicut subjectum rerum naturalium; accidit enim materiae ex qua aliquid generatur, quod sit subjecta alteri formae, secundum quam est ens actu, et privationi formae inducendae, secundum quam est non ens actu. Et ideo dicit Aristoteles in I. Phys. ex ente quidem actu per accidens, ex ente autem in potentia per se. Et similiter corrumpetur aliquid per se quidem in ens potentia, quod quidem subjicitur alteri formae, secundum quam est ens actu, et privationi prioris formae, secundum quam non est ens actu. — — Et inde est quod uno corrupto generatur aliud, et uno genito aliud corrumpitur; et sic consideratur quidem circulus in generatione et corruptione, ratione cujus habet aptitudinem ad perpetuitatem. De gen. et corrupt. I, l. 7.

[1]) 1 qu. 119, art. 2.

[2]) Semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et ideo sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae. 1 qu. 115, art. 2.

[3]) Advertendum est, quod alia est mixtio ante introductionem formae substantialis et alia post; est enim quaedam mixtio per accidens, et

ject der neuen Erzeugung kann nur die reine Potenzialität der materia prima ſein, ohne irgend welche von der zerſtörten Exiſtenz übrig gebliebene Accidenzen [1]). Die Corruptibilität der irdiſchen

---

quaedam mixtio essentialis secundum naturam seu per se. Et mixtio quidem per accidens est, quando in aliquod subjectum affectum naturaliter aliqua qualitate, puta in aqua, quae secundum naturam frigiditate afficitur, superinducitur violenta aliqua qualitas contraria, puta caliditas, quae non est conveniens ipsi subjecto scil. aquae. Tunc enim, antequam sit ibi perfecta caliditas, oportet mixtum esse calidum violentum cum frigido naturali, propter quod talis mixtio dicitur esse per accidens et innaturalis, eo quod est contra naturam formae substantialis in subjecto. Cujus signum est primo, quia illa mixtio non est quiescens, sed in quodam motu; non enim manet ibi calor cum frigore nisi secundum quemdam motum, inquantum scil. caliditas corrumpit paulatim frigiditatem, propter quod in fine tandem non est ibi mixtio sed corruptio totaliter alterius. Secundo, quia statim cessante actione violenti agentis illa mixtio solvitur per corruptionem calidi et redintegrationem frigidi. Tertio, quia talis mixtio nunquam perficitur, cum illae qualitates nunquam sint ambae et essentialiter unione conjunctae, sed semper vel sint ibi actu, mutuo se corrumpendo, vel sit ibi una sola altera jam corrupta, unde merito haec mixtio per accidens appellatur. Et talis quidem mixtio est in subjecto ante introductionem formae, qua mediante materia habilis redditur ad unionem substantialis formae, quam postea consequitur mixtio secundum naturam perfectam. Et hoc quidem est conveniens, ut scil. talis mixtio formam praecedat, quae considerata in relatione ad formam substantialem sit innaturalis et imperfecta, et relata ad sequentem formam et universale agens, quod intendit simul cum agente specifico aliam formam introducere, sit quidem naturalis sed imperfecta, ut sic talis conjunctio per innaturalitatem ad primam formam ipsam abjiciat, et connaturalitatem ad sequentem materiam ad illam introducendam disponat, et per imperfectionem generationem naturalem reddat; cujus scil. naturae est de imperfecto ad perfectum venire. Mixtio autem essentialis et per se et secundum naturam est illa, quae consequitur exigentiam et naturam substantialis formae ipsius rei. Tractatus de formis, qu. 6, art. 1.

[1]) Inter omnia esse est illud, quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in libro de Causis. Unde oportet, quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae ante omnia intelligatur advenire materiae et immediatius sibi inesse. Est autem proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter. Ipsa enim est, per quam res est id ipsum quod est; non autem per formas

Subſtanzen gründet bei den zuſammengeſetzten Körpern in der inneren Contrarietät derſelben [1]), und bei allen, mögen ſie zuſammengeſetzt oder einfach ſein, in der jedem für ſich anhaftenden Privation [2]); aus letzterem Grunde [3]) iſt ihnen die Vergänglichkeit von Natur aus eigen [4]) und die geſammte irdiſche Welt in einem beſtändigen Kreislaufe des Entſtehens und Vergehens begriffen [5]). Es kann nichts zu Grunde gehen, ohne daß etwas Anderes erzeugt

---

accidentales habet esse simpliciter, sed secundum quid, puta esse magnum vel coloratum. Quaestio de anima, art. 9.

[1]) Licet in mixto elementorum non maneant secundum actum, tamen, quia ipsum mixtum est quasi medium ex extremis constitutum, oportet ut in ipso remaneat virtus ad producendum similes qualitates quae fuerunt in extremis, scil. calidum, frigidum, humidum et siccum; ita etiam cum medii accidentia ex extremis trahant originem, oportet quod in mixtis inveniantur similes illis qualitates contrariae, passivae scil. et activae, eo quod ipsum mixtum ex elementis passivis habet virtutem producendi qualitates passivas et ex activis activas, licet ipsae in mixto sint essentiali conjunctione unitae, et sic videtur quod per talem unionem unam qualitatem mediam constituant. Manifestum est autem, quod omne tale, in quo sunt hujusmodi qualitates contrariae, oportet esse corruptibile. De formis, qu. 5, art. 2.

[2]) Secunda causa corruptionis est defectus perfectionum. Ex hoc enim quod materia est in potentia ad omnes perfectiones naturae, nullaque forma potest ipsam naturali perfectione perficere, oportet quod semper in materia, dum habet unam formam, remaneant privatio et appetitus ad aliam, ex quo necessario sequitur corruptibilitas, sive sit una forma sive plures, propter quod dicit philosophus I. Physic. quod altera pars contrarietatis machinatur ad maleficium i. e. ad corruptionem. Ibidem.

[3]) Ein anderer Grund lautet: Ideo autem defectus praeter naturam particularem in animalibus accidere possunt, quia tota substantia animalis consistit ex talibus corporibus, quae distant a propriis locis. Componitur enim corpus animalis ex quatuor elementis quorum nullum tenet proprium locum. Et quia ea, quae sunt praeter naturam, non possunt esse sempiterna, necesse est, quod quandoque animalibus accidat corruptio et defectus. De coelo et mundo, II, lect. 9.

[4]) Corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiae. 1, 2 qu. 85, art. 6.

[5]) Uno corrupto generatur aliud et uno generato aliud corrumpitur; et sic consideratur quidam circulus in generatione et corruptione. De gen. et corrupt. I, lect. 7.

würde, und umgekehrt; demnach coincidiren factiſch allenthalben Generation und Corruption, dem Begriffe nach ſind aber beide Acte weſentlich von einander verſchieden [1]). In der Coincidenz derſelben findet ein Verhältniß wechſelſeitiger Priorität ſtatt; als vorbedingende causa materialis behauptet der Vorgang der Zerſtörung, als causa motiva die Induction der neuen Form den Rang der Priorität [2]).

Der Übergang von der vorausgehenden zur nachfolgenden Form wird durch die Alteration vermittelt [3]), welche daſſelbe in der Kategorie der Qualität bedeutet, was die Corruption und Generation in der Kategorie der Subſtanzialität bedeutet. Zunächſt und unmittelbar bezieht ſich aber die Alteration auf eine beſtimmte Art der Qualität, auf die passiones und passibiles qualitates der körper-

---

[1]) Generatio est mutatio de non subjecto in subjectum; corruptio vero est mutatio de subjecto in non subjectum. Et ideo in abjectione unius affirmati et adeptione alterius oportet duas mutationes intelligere, quarum una sit generatio et altera corruptio. De veritate, qu. 28, art. 1.

[2]) Omnis prioritas secundum ordinem naturae aliquo modo reducitur ad ordinem causae et causati. — — Ex parte autem causae materialis se tenet secundum quamdam reductionem omne illud, per quod materia efficitur propria hujus formae, sicut sunt dispositiones et remotiones impedimentorum. Et ideo in generatione naturali, quando corruptio unius est generatio alterius, et per hoc, quod forma introducitur, alia expellitur, remotio formae praexistentis se tenet ex parte causae materialis; et ideo secundum ordinem causae materialis praecedit naturaliter introductionem alterius formae. Sed secundum ordinem causae formalis est e converso; et quia forma, finis et agens incidunt in unum numero vel specie, ideo et in ordine causae efficientis introductio formae prior est, quia forma introducta est similitudo formae agentis, per quam agens agit. Et similiter in ordine causae finalis, quia natura principaliter intendit introductionem formae. 4 dist. 17, qu. 1, art. 4.

[3]) Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, non quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam secundum quod generatio est terminus alterationis, necesse est quod ex parte agentis id, quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae. Sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis quasi instrumentum ejus; alias non induceret agendo formam substantialem. Quaestio de anima, art. 12.

lichen Subſtanzen [1]); die Änderung und Umſtimmung der übrigen Arten qualitativer Eigenheiten iſt Folge und Ergebniß deſſen, was im eigentlichen und primären Sinne Alteration genannt wird [2]). Die Alteration kann in zweierlei Art ſtatt haben, entweder als Intenſion oder als Abſchwächung der änderungsfähigen Qualitäten, ſetzt alſo eine beſtimmte Steigerungsfähigkeit und Herabſtimmbarkeit derſelben voraus [3]). Auf beiden Seiten gibt es eine äußerſte

---

[1]) Über die vier species qualitatis ſiehe oben S. 187. Über die dritte species heißt es in der Summa totius logicae: Notandum quod passio, ut est in motu, est unum de decem praedicamentis, et sic non hic sumitur passio, sed dicitur passio vel passibilis qualitas, quia infertur per aliquam passionem primo modo sumtam, vel quia infert aliquam passionem. V. g. Calor et frigus dicuntur passibiles qualitates eo quod inferunt sensui tactus aliquam passionem; sed albedo et nigredo dicuntur passibiles qualitates, quia generantur ex aliquibus passionibus illatis. Propter magnum enim aestum agentem in corpora Aethiopum Aethiopes sunt nigri, Germani sunt albi propter frigus, licet etiam albedo et nigredo possint dici passibiles qualitates, eo quod inferunt passionem sensui visus; videre enim est quodam pati. Opusc. 48, Tract. de praedicamento qualitatis, c. 4.

[2]) Dicendum quod primo et per se alteratio est in qualitatibus tertiae speciei; per accidens autem mediantibus aliquibus qualitatibus et ex consequenti fit alteratio in aliis speciebus: sicut per aliquam alterationem calidi et frigidi mutatur homo de sanitate in aegritudinem et e converso, et per alterationem mollis et duri perducitur corpus ad aliquam figuram. De gen. et corrupt. I, l. 10.

[3]) Esse substantialis formae consistit in indivisibili, nec potest magis vel minus recipere; esse autem formae accidentalis magis vel minus recipit. — — Sed secundum philosophi sententiam in II. Phys. et Commentatoris in II. Metaph. impossibile est aliquid frustra in natura esse; quare cum ex praemissis concessum sit, accidentia posse esse in rerum natura secundum esse remissum, oportet de necessitate dicere, quod proprias etsi non perfectas, tamen remissas habeant actiones; alias enim essent frustra, quod est impossibile. Quando ergo dicitur, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu, dicendum quod qualitates elementorum sunt in mixto secundum actum remissum, et sic remisse possunt agere. Quando ergo dicitur, quod mixtum moveatur secundum elementum praedominans, dicendum, quod licet in mixto elementa reducantur ad medium, tamen illud medium non est indivisibile, sed habet quamdam latitudinem, sicut et aequalitas humorum respectu sani-

Gränze, die wieder im doppelten Sinne genommen werden kann, indem ſowol jedes genus, wie innerhalb deſſelben jede species einer beſtimmten Qualität in einem mindeſten und einem höchſten Grade vorhanden ſein kann [1]). Die beiden Extreme bilden conträre Gegenſätze [2]), deren einer durch continuirliche Übergänge in den anderen übergeht [3]). Zu den beſonderen Arten der Alteration gehört auch die Verdichtung und die Verdünnung. Schon an ſich drücken Dichtigkeit und Dünnheit nicht eine quantitative, ſondern eine qualitative Eigenheit des Subjectes aus [4]); die über den Alterations-

---

tatis, et ita potest in mixto alterum elementorum aliqualiter praedominari. De formis, qu. 6, art. 1.

[1]) Nota, quod formae, quae habent praedictam latitudinem, quaedam habent eam solam servando eandem speciem, quaedam vero in genere et in specie. Nam tales gradus latitudinis sunt usque ad ultimum in quo salvatur species illa; quem gradum si transeat forma, variabit speciem et remanebit sibi idem genus. Et in ista secunda specie habet etiam gradum quamdiu perveniat ad ultimum, quem si transscenderet, non esset in eadem specie v. g.: Croccum habet gradus et fit magis croceum quamdiu veniat et fiat rubeum, et licet rubedo sit alia species quam croceitas, sunt tamen ejusdem generis. Conveniunt enim in hoc, quod est participare lucem incorporatam, et de rubeo venitur ad nigrum usque ad ultimum gradum nigri, qui in eodem genere transscendi non potest. Si etiam croceitas remittatur, fit palliditas et postea albedo, et istae formae istorum duorum graduum, scil. albedo et nigredo, sunt contrariae. Opusc. 48, de praedicam. substantiae, c. 4.

[2]) Lux incorporata magis vel minus participata causat species contrarias. Nam species quae perfectius participat de tali luce, puta albedo, est contraria speciei, quae imperfectius talem lucem participat, puta nigredo, et in talibus invenitur contrarietas. Ibidem.

[3]) Sciendum est autem, quod licet in aliquibus inveniatur latitudo et gradus, non tamen est intelligendum, quod cum una forma intenditur, quod augeatur per additionem gradus ad gradum, ita quod sint ibi duo gradus distincti, quorum unus additur alteri, et posset ab eo distincte signari; sed fit tale augmentum, inquantum forma fit perfecta, ita quod ipsa perfecta habet plus quam prius, non secundum partes signabiles diversas, sed virtute, ita quod primus gradus continetur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in gradu perfecto. Ibidem.

[4]) Rarum et densum sunt quaedam qualitates consequentes corpora ex

proceß gegebenen Beſtimmungen treffen vollſtändig auch beim Vorgange der Verdichtung und Verdünnung zu; endlich hat dieſer Vorgang keine Änderung des quantitativen Inhaltes im veränderten Subjecte zur Folge [1]) und die Änderung der Größenverhältniſſe iſt nicht das Ziel, ſondern die Folge des Proceſſes [2]). Die Verdünnung und Theilung der irdiſchen Körper geht nicht in's Unendliche, ſondern hat, wie die Vergrößerung, eine beſtimmte Gränze; kein irdiſcher Körper kann feiner werden als das Feuer [3]) und keiner ſich weiter ausdehnen als bis zur ſoliden Gränze der Mondesſphäre.

In den organiſchen Körpern treten vermöge der ihnen eignenden beſonderen Beſchaffenheit gewiſſe beſondere, das Weſen des Organismus betreffende Proceſſe ein, welche eigentlich nur eine modificirte Wiederholung des Generations- und Alterationsproceſſes ſind.

---

hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus etc. 3 qu. 77, art. 2.

[1]) Magnitudo et parvitas sensibilis corporis non extenditur vel amplificatur rarefactione vel condensatione per hoc, quod materia aliquid superadditum recipiat, sed quia materia, quae prius erat in potentia magnum et parvum, transmutatur de uno in alterum. Et ideo rarum et densum non fit per additionem partium subintrantium vel per subtractionem earundem, sed per hoc, quod una est materia rari et densi. Physic. IV, l. 14.

[2]) Talis transmutatio non potest proprie dici augmentum sed alteratio; fit enim secundum transmutationem passibilium qualitatum scil. rari et densi. Variatio autem qualitatis aut quantitatis se habet ex consequenti. Sicut ex motu, qui est secundum locum, variatur motus secundum dextrum vel sinistrum, non tamen dicitur motus secundum situm, quia variatio situs consequenter se habet ad variationem loci. De gen. et corrupt. I, l. 14.

[3]) Corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura constantium, ut in II. de anima dicitur, est terminus magnitudinis, nec tantum in augmento sed etiam in diminutione; et ideo etiam est invenire minimam carnem et minimam aquam ut in I. Physic. dicitur. Et ideo in qualibet specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis, ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas, ad quam potest perveniri, est secundum quod materia stat sub forma ignis ut dicit Comment. in IV. Physic. Unde posset aqua tantum rarefieri, quod jam non esset aqua nec vapor sed aër vel ignis. 2 dist. 14, qu. 1, art. 1.

Dieſe Vorgänge beziehen ſich auf Ernährung, Wachsthum und Abnahme des organiſchen Körpers, und erklären ſich aus dem Begriffe der organiſchen Subſtanz als eines ſich ſelbſt bewegenden Körpers. In dieſem muß ſeinem Begriffe zufolge unterſchieden werden zwiſchen dem Bewegenden und demjenigen, was bewegt wird. Das Bewegende iſt offenbar die Form, das Bewegte die Materie. Eine ſolche Bewegung der Materie durch die ihr aufgeprägte Form kann offenbar nur unter der Bedingung ſtatt haben, daß die Form nicht unbeweglich an der ihr eignenden Stofflichkeit haftet, wie in den anorganiſchen Körpern; es muß ſomit ein Ab- und Zufluß der Materie ſtatt haben, jeder Ausfall durch den Abfluß muß durch einen neuen Zufluß gedeckt werden. Daher bedarf das organiſche Weſen zur Erhaltung ſeiner ſelbſt nothwendig eines Nahrungsſtoffes; in der Aſſimilation deſſelben beſteht die Ernährung [1]). Da das Nutriment in die ſubſtanzielle Form des lebendigen Körpers hineingebildet wird [2]), ſo kommt die Nutrition nothwendig dem geſammten Organismus, nicht bloß einem beſonderen Theile deſſelben zu Gute [3]).

---

[1]) Omne movens seipsum, ut probatum est in VIII. Phys. dividitur in duo, quorum unum est movens, aliud vero motum. Unde oportet, quod in rei veritate sit aliquid motum quod convertitur in naturam speciei, et aliquid movens scil. ipsa virtus speciei. Et inde est quod virtus speciei in rebus viventibus non determinat sibi aliquam materiam signatam, cum una pars effluat et alia adveniat. Non potest tamen virtus speciei esse absque omni materia, sed in hac vel illa determinate, ut probatur in VII. Metaph. In rebus tamen inanimatis nihil tale invenitur; nisi forte, inquantum est in eis aliqua similitudo augmenti et nutrimenti; puta in igne et vino per efficaciam virtutis activae in eis, speciei carnis vel cujuscunque hujusmodi in quamcunque. Sic igitur virtus non determinat sibi aliquam materiam signatam, sed nunc salvatur in hac, nunc in illa, et est sicut species immaterialis potentia, quantum ad hoc, quod non determinat sibi materiam signatam, est tamen in materia semper aliqua. Et eadem ratio est de quocunque alio organo, puta de osse aut de nervo aut quocunque hujusmodi. De gen. et corrupt. I, lect. 17.

[2]) Alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, in quantum vere accipit speciem carnis et ossis et hujusmodi partium; et hoc est, quod dicit philosophus in II. de anima, quod alimentum nutrit, in quantum est potentia caro. 1 qu. 119, art. 1.

[3]) Ejus quod augetur, quaelibet pars videtur esse augmentata. Et simi-

Dasjenige aber, was im ſteten Stoffwechſel beſtändig bleibt, iſt einzig die Form, die ſo lange dauert, als ihre Kraft zureicht, ſich eine hinreichende Quantität des Nahrungsſtoffes zu aſſimiliren [1]). Da alles durch die Ernährung aufgenommene Stoffliche einer bereits vorhandenen Form angebildet wird, ſo wird ſie im Unterſchiede von der Zeugung, durch welche die Materie in eine neu entſtehende Form hineingebildet wird, am richtigſten als Anerzeugung gefaßt [2]), in deren fortgeſetzter Wiederholung das urſprüngliche Weſen ſich ſtets erhält und als ein mit ſich Identiſches verharrt [3]). Die aſſimilirende Kraft der ſubſtanziellen Form wirkt anfangs, da ſie noch ungeſchwächt iſt, mit der größten Energie, und bewältigt eine Menge des Stoffes, die nicht nur zur Erhaltung des Individuums ausreicht, ſondern auch zur materiellen Vergrößerung deſſelben beiträgt. Im Verfolge ihrer Thätigkeit wird aber die aſſimilirende

---

liter de diminutione, quaelibet pars ejus, quod diminuitur, videtur esse facta minor; cujus ratio apparet ex eo, quod dicitur in V. Physic. Illud enim, cujus aliqua pars movetur, dicitur moveri secundum partem et non simpliciter; sicut homo dicitur vulnerari, cujus manus vulnerata est. Ad hoc ergo, quod aliquid per se et simpliciter moveatur, requiritur, quod quaelibet ejus pars moveatur; quod quidem etiam in augmento et omnibus aliis motibus observari oportet. De gen. et corrupt. I, lect. 14.

[1]) Si consideretur caro secundum speciem i. e. secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur, sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur et alia in locum ejus substituitur. 1 qu. 119, art. 1.

[2]) Si non generetur caro secundum se, aggeneratur tamen carni praeexistenti. De gen. et corrupt. I, lect. 17.

[3]) Sicut philosophus dicit in I. de gen., quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper, quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur. 1 qu. 119, art. 1.

Kraft ſchwächer, indem ſie gewiſſermaaßen unter dem ſteten Zufluſſe neuen Stoffes und im Wechſelſpiele des Thuns und Leidens ermüdet [1]). Darum tritt eine Periode ein, in welcher das Wachsthum aufhört und nur ſo viel aſſimilirt wird, als zur Erhaltung des bereits ausgebildeten Körpers ausreicht; ſpäter aber aſſimilirt der Organismus nicht einmal mehr ſo viel Stoff als er abgibt, und da tritt ſogar eine ſucceſſive Abnahme deſſelben ein, bis endlich die Kraft gänzlich erliſcht und der Lebensproceß ſtille ſteht [2]).

b. Von den Principien und Urſachen der Erſcheinungen und Vorgänge im Bereiche der irdiſchen Natur.

Man kann die Urſachen deſſen, was iſt und geſchieht, in nächſte und entfernte Urſachen eintheilen. Die nächſten Urſachen einer Erſcheinung oder eines Vorganges ſind in der Sache ſelbſt zu ſuchen,

---

[1]) Die natürlichen Agentien ſind keine reinen Agentien, ſondern indem ſie wirken, leiden ſie zugleich auch: Quando id quod est in potentia, actu quodammodo existens agit, aut ipsum, aut aliud, inquantum est mobile, reducitur in actum motus, sive sit motum a se sive ab alio, tunc est motus actus ejus. Et inde est, quod illa, quae sunt in potentia, sive agant sive patiantur, moventur, quia et agendo patiuntur et movendo moventur sicut ignis cum agit in ligna, patitur inquantum ingrossatur per fumum, quia flamma non est nisi fumus ardens. Physic. III, lect. 2.

[2]) Si advenerit aliqua materia, quae sit in potentia non solum ad hanc speciem, quae quodammodo est immaterialis, sed etiam in potentia ad majorem quantitatem, haec etiam erunt majores et immateriales i. e. ipsae virtutes speciei, quae sunt in carne et osse et hujusmodi, extenduntur in majorem quantitatem. Sed hoc non semper potest fieri, quia virtus speciei debilitatur, cum sit in materia contrarietati subjecta, per continuam actionem et passionem et per adjunctionem materiae extraneae, quae non ita recipit virtutem speciei, sicut prius erat. Quando ergo non amplius virtus speciei facere potest ut scilicet tantum convertat de nutrimento, quod sit in potentia non solum ad speciem et ad majorem quantitatem, sed nec etiam ad aequalem, tunc fit diminutio quantitatis, et tamen conservatur species in quantitate minori, et finaliter etiam species cessat; sicut si aqua magis et magis vino misceatur, fiet vinum aquosum, et finaliter corrumpetur vinum et fiet totaliter aqua. De gen. et corrupt. I, lect. 17.

an welcher etwas erſcheint oder vorgeht; die entfernteren Urſachen aber liegen außerhalb derſelben. Die in der Sache gelegenen Gründe können keine anderen ſein, als die conſtitutiven Principien derſelben: Materie und Form; was an der Sache erſcheint oder von ihr ausgeht, muß ſich auf irgend eine Weiſe aus jenen beiden Principien erklären laſſen. Zunächſt ſind beide Principien die Coefficienten der Exiſtenz jeder körperlichen Subſtanz; die Exiſtenz iſt die unmittelbare Wirkung der Formirung der Materie. Weiters iſt jeder Subſtanz eine beſtimmte Wirkungsfähigkeit, und jeder bedingten Subſtanz eine beſtimmte Leidensfähigkeit eigen. Beides, Thun und Leiden, kommt jedem bedingten Weſen nach ſeiner Art zu; und wie jede Art von Weſen unter beſtimmten Kategorien etwas mit anderen Weſen Gemeinſames hat, während ſie nach anderen Beziehungen ein für ſich eigenthümliches Sein conſtituirt, ſo haben auch die irdiſchen Subſtanzen in ihrem Thun und Leiden etwas, worin ſie mit anderen Subſtanzen übereinkommen, nebſtdem aber etwas, was ausſchließlich der Eigenthümlichkeit ihres Seins entſpricht. Der Grund ihrer Eigenthümlichkeit iſt aber zunächſt in ihrer causa materialis zu ſuchen, und weiters in der durch dieſe bedingten Contrarietät der zuſammengeſetzten Körper; darin wird alſo der ſpecifiſche Grund der beſonderen Art des Thuns und Leidens der irdiſchen Subſtanzen zu ſuchen ſein. Dieſes hängt in den der irdiſchen Welt eigenthümlichen Vorgängen der ſchlechthinigen oder beziehungsweiſen Generation, Corruption und Alteration ſtets mit qualitativen Änderungen zuſammen, die am leidenden Subjecte vorkommen, ſei es, daß daſſelbe aus der Potenzialität in die Actualität, oder aus einer beſtimmten Art des Seins in eine andere verſetzt werde. Der Möglichkeitsgrund dieſer qualitativen Änderungen iſt das ſpecifiſche Weſen der irdiſchen Materie, wie ſchon früher gezeigt worden; die an ſich mögliche Änderung wird zur Nothwendigkeit, wenn conträre Qualitäten zweier Körper mit einander in Berührung kommen und der active Factor die hinreichende Stärke beſitzt, den paſſiven Widerſtand ſeines paſſiven Gegenſatzes zu bewältigen [1]). Die Wirkung

[1]) Quaecunque agunt et patiuntur adinvicem, sunt contraria, contraria autem sunt in eodem genere, ut probatur in X. Metaph.; ergo activa et passiva sunt in eodem genere. Et ideo necesse est ipsa esse qualiter i. quodammodo esse similia, quia eadem et similia genere, et

hat aber niemals einſeitig ohne Gegenwirkung ſtatt, die zugleich den activen Factor in einen leidenden Zuſtand verſetzt [1]); einzig unter dieſer Bedingung iſt eine Bildung zuſammengeſetzter Körper möglich [2]). Das Princip der Wirkſamkeit ſind beiderſeits die dem Weſen der irdiſchen Körper eignenden Qualitäten, welche demnach als nächſte causae moventes der irdiſchen Vorgänge von den causis formalibus der irdiſchen Subſtanzen wol zu unterſcheiden ſind.

Die den irdiſchen Körpern einwohnenden Qualitäten müſſen aber, wie die ſubſtanziellen Formen der Körper wieder aus weiteren Urſachen erklärt werden. Es muß eine Urſache geben, durch welche das Entſtehen, Beſtehen und Vergehen der den irdiſchen Körpern aufgeprägten ſubſtanziellen Formen bewirkt wird, woraus ſich ſodann erklärt, warum die den einzelnen Körpern eignenden Qualitäten gerade in dieſer oder jener Art und Proportion ſich vereinigt finden [3]). Und eben ſo muß um den verurſachenden Grund jener

---

qualiter i. quodammodo altera et dissimilia specie, ut dixerunt antiqui. Hanc autem rationem convertit, de conclusione faciens alteram praemissarum hoc modo: Illa quae sunt similia in genere et diversa specie, sunt contraria; sed activa et passiva sunt talia; ergo sunt contraria, et etiam ipsorum media, quae ad extrema comparata quodammodo contrariantur. Si ergo secundum istam viam poterit esse generatio et corruptio quae fiunt solum per contraria, sic etiam ignis poterit calefacere, et frigidum infrigidare, et universaliter faciens poterit sibi assimilare patiens, cum habeat unum commune subjectum susceptivum contrariorum; faciens enim et patiens sunt contraria, et faciens poterit transmutari in patiens et e converso. Sic enim fit generatio et corruptio scil. de contrario in contrarium. De gen. et corrupt. I, l. 19.

[1]) Vgl. obiges Citat aus Phys. III, l. 2.

[2]) Quando miscibilia communicant in materia, sed unum vehementer agit et alterum vehementer patitur, et non tantum agit quantum primum, neque talium potest esse mixtio; vel si est aliqua, parum relinquetur de eo quod vehementer patitur, sicut patet in stanno et aëre. Si enim in aëre liquefacto miscetur modicum de stanno, tunc stannum per vehementiam actionis aëris evaporat, et nihil forte remanet nisi calor quidam, et est simile balbutientibus, qui una litera prolata alia distincte non proferunt. Idem etiam contingit in multis aliis. De gen. et corrupt. I, l. 25.

[3]) Qualitates elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium, sicut instrumentalia principalia. Cujus signum est, quod non

Qualitäten gefragt werden, die in den gemiſchten Körpern außer den virtuell in ihnen vorhandenen Elementarſubſtanzen vorhanden ſind und aus dieſen ſich nicht herleiten laſſen. Für Beides läßt ſich im Bereiche der irdiſchen Weltſphäre keine Urſache mehr finden; dieſe muß alſo in den Regionen des Himmels geſucht werden, aus deſſen Einflüſſen zunächſt die allgemeinen und großen Naturerſcheinungen im Bereiche der Elementarwelt, weiters aber das Entſtehen, Vergehen und alle anderen qualitativen Veränderungen der gemiſchten und organiſchen Körper auf der Erde zu erklären ſind. Alle dieſe Vorgänge ſind alterirende Bewegungen oder gehen aus ſolchen hervor; jede beſondere Art iſt auf ein allgemeineres urſächliches genus zurückzuführen, und deßhalb auch die alterirende Bewegung aus einer Bewegung allgemeinerer Art herzuleiten, und dieß iſt die Bewegung des Himmels. Die Bewegung des Himmels iſt Urſache, daß es in der irdiſchen Weltſphäre überhaupt eine Bewegung gibt, und demzufolge jene Proceſſe eintreten, in deren Folge die erwähnten Erſcheinungen und Vorgänge ſtatthaben. Eben ſo wird durch das Licht der himmliſchen Körper bewirkt, daß ſich aus den Proceſſen der Erdſphäre überall etwas Beſtimmtes herausbildet; in dieſem Sinne ſind die ſideriſchen Einflüſſe die bewirkende Urſache aller irdiſchen Formen. Und endlich enthalten die ſideriſchen Regionen auch die körperlichen Urbilder deſſen, was auf Erden geformt werden ſoll. Somit enthalten die Himmel die causas moventes (efficientes und agentes remotas) und exemplares der irdiſchen Dinge.

Das erſte und augenfälligſte Naturphänomen iſt der Wechſel von Tag und Nacht, welcher durch die tägliche Bewegung des ganzen Himmels von Oſt nach Weſt um die Erde bewirkt wird. Dieſem Einen großen Bewegungsſyſteme ſind aber mehrere beſondere durch die ſpecifiſche Beſchaffenheit der einzelnen Körper bedingte Bewegungs-

---

eundem modum actionis habent in omnibus, nec ad eundem terminum perveniunt actiones ipsorum. Alium enim effectum habent in auro alium in ligno vel carne animalis; quod non esset, nisi agerent, in quantum sunt ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur sicut in principium in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serrae sed artifici. Unde et effectus naturales nequeunt reduci in qualitates elementales sicut in prima principia. De veritate, qu. 5, art. 9.

ſyſteme eingegliedert, die in ihrer gemeinſamen, der Schiefe der Ekliptik folgenden Bewegung die mannigfaltigen Unterſchiede und Abweichungen in den Zeiten des Jahres, der Monate und der Tage verurſachen [1]). Durch ihre Bewegung ſowol wie durch die Lichtkraft ihrer Körper erzeugen die himmliſchen Sphären in den Regionen der irdiſchen Weltſphäre jene Wärme, welche ein weſentlichſtes Agens aller Generationsproceſſe iſt. In den oberen Regionen der irdiſchen Weltſphäre wird die Wärme hauptſächlich durch die Bewegung der Himmelsſphären erzeugt, indem die oberſte Sphäre der Erdregion, nämlich die Feuerſphäre, und mittelſt dieſer die Luftſphäre von der unterſten Sphäre des kreiſenden Himmels bewegt und bis zum Erglühen gerieben wird [2]), während zugleich die ſprühenden Funken

---

[1]) Duplex est motus in coelo. Unus communis toti coelo, qui facit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem et mensium et annorum. Et ideo in prima die (1 Moſ. 1, 4) fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem; in quarta autem die (1 Moſ. 1, 14 ff.) fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur: „Ut sint in tempora et dies et annos;“ quae quidem diversitas fit per motus proprios. 1 qu. 67, art. 4.

[2]) Calor et lumen generatur a stellis per quamdam contritionem, sive confricatione aëris ex motu eorum, non propter hoc quod sunt ignea. Videmus enim, quod motus natus est ignire et ligna et lapides et ferrum, unde multo magis rationabile est, quod per motum possit igniri corpus quod est propinquius igni quam praedicta corpora, quia eorum, quae sunt sibi propinquiora, facilior est transmutatio invicem; aër autem propinquius se habet ad ignem quam praedicta corpora, unde aër magis potest igniri ex motu quam praedicta corpora. Et ponit exemplum de sagittis, quae cum sint plumbeae quantum ad aliquam sui partem, ex vehementia motus sic calefiunt, ut quandoque liquescat plumbum. Et quia istae sagittae igniuntur ex motu, necesse est quod multo magis aër, qui est in circuitu sagittarum ignitarum. — — Aristoteles vult probare per locum a minori, quodsi sagittae calefiunt, necesse est, quod aër circumstans calefiat, qui est propinquior naturae ignis. — — Ipsae sagittae calefiunt, sed hoc non accidit in stellis, quia unaquaeque stellarum non fertur per aërem, sed in propria sphaera separata ab aëre. Et ideo ipsae stellae non igniuntur nec calefiunt, tum quia sunt longe ab aëre, qui ignitur per motum, tum etiam quia non sunt susceptivae peregrinae impressionis. Sed aër, qui existit sub

der Feuersphäre in die Luftatmosphäre hineingeschleudert werden [1]). Die Erwärmung der Luft durch Bewegung und Reibung theilt sich auch der Erdoberfläche mit, aber in schwächerem Grade; dafür wirken die Lichtstrahlen der Himmelskörper, der Sonne namentlich, desto intensiver auf Wasser und Erde [2]), und entlocken beiden zunächst

---

sphaera corporis circularis, necesse est quod calescat per motum sphaerae coelestis, quia scil. ex ipso motu sphaerae coelestis movetur non solum ignis sed etiam aër, usque scil. ad istum aërem, qui infra montes continetur, ut apparet ex motu stellarum comatarum, ut dicitur in I. Meteorum. De coelo et mundo II, lect. 12.

[1]) Ambitus ignis per aërem frequenter spargitur motu i. e. per virtutem coelestis motus et fertur violentia deorsum; et ideo sunt aliquae partes ignis et in rore et in vaporibus pluvialibus descendentes, quas vapores accipiunt in regione aëris calefacta, et ideo aquae pluviales sunt vaporosae et calidae. Et haec etiam est causa, quod nive descendente non est tanta intensio frigoris sicut in aliis hyemalibus temporibus. Sic ergo cum pluvia et rore et aliis hujusmodi descendunt partes ignitae ad locum mistionis. De gen. et corrupt. I, l. 24.

[2]) Duplex est ergo causa caloris ex corporibus coelestibus in his inferioribus generari. Una quidem causa est motus; alia causa est lumen. Quare autem motus sit causa calefactionis, supra dictum est. Non est autem intelligendum, quod mutua contritio vel confricatio corporis coelestis vel aëris sit causa caloris, sed solum motus aëris ex superiori motu coelestis corporis causatus. Movetur autem aër superior et similiter ignis secundum motum diurnum coeli totius secundum virtutem solis et omnium stellarum, ut Averroes dicit. Secunda autem causa calefactionis corporum inferiorum ab astris, et praecipue a sole est lumen, quod quidem habet virtutem calefaciendi, inquantum est qualitas activi primi alterantis scil. coeli, et directe causat qualitatem primam inferiorum corporum, quae est calor. Et quia haec qualitas, scil. lumen, magis abundat in sole, inde est quod est maxime potens ad calefaciendum. Reliqua autem coelestium corporum, inquantum participant de lumine, quae est universalis virtus activa coelestium corporum, habent virtutem calefaciendi in tantum, quod etiam lumen Lunae est calefactivum, secundum id quod philosophus dicit in libro de partibus animalium, quod noctes plenilunii sunt calidiores; unde quidam pisces moventur ad superficiem aquae. — — Considerandum, quod secundum quod calor causatur in inferioribus corporibus ex motu astrorum et totius coeli, corpora propinquiora coelo, scil. ignis et superior aëris pars, quae circumferentur secundum motum coeli, sunt calidiora; secundum autem quod ex lumine stellarum causatur calor,

jene wäſſerigen und trockenen Ausdünſtungen, aus welchen ſich die verſchiedenen früher aufgezählten Lufterſcheinungen bilden. Wie durch Erwärmung und Entzündung die unterirdiſchen Proceſſe veranlaßt werden, iſt bereits früher erwähnt worden. Unter den Himmelskörpern ſtehen einzelne zu den beſonderen Sphären der ſublunariſchen Welt in verwandten Beziehungen, und üben daher auf dieſelben eine beſondere Wirkſamkeit aus [1]). So iſt die Sonne der Feuerſphäre, der Mond der Waſſerſphäre innerlich verwandt; und wie der Gegenſatz von Feuer und Waſſer im Gegenſatze von Sonne und Mond ſein Urbild hat, ſo wird auch auf beide Elemente vorzugsweiſe von den ihnen entſprechenden Himmelskörpern eingewirkt [2]). Eben ſo verhält es ſich mit dem Gegenſatze von Luft und Erde, und dem ihnen entſprechenden Gegenſatze der beweglichen Planeten zu den unbeweglichen Fixſternen, welche auf die Einzeldinge der unbeweglichen Erde ſpecifiſchen Einfluß nehmen, wie die Planeten auf die bewegliche Luftſphäre. Und unter den Planeten üben die einzelnen wieder eine ihrer Reihenfolge entſprechende, graduell verſchiedene, beſondere Wirkſamkeit auf ihr Element aus. Der oberſte Planet, Saturnus, iſt das ſpecifiſche Princip der Gefrierkälte [3]), Jupiter das Princip der gemäßigten Wärme, Mars das der Glühhitze, die mittelbar auf ihr folgende Venus das ſpecifiſche Princip der temperirten Kühle. Merkur, der ſublunariſchen Region näher ſtehend, befördert die Miſchbarkeit der Elementarſtoffe und die fügſame Weichheit des geformten Gebildes [4]). Die Sonne nimmt die

---

sunt calidiora ea quae sunt infima, quia in superioribus reflexiones radiorum magis disperguntur. Et inde est etiam, quod circa terram plures species rerum generantur ex virtute radiorum solis et stellarum, quae per reflexionem circa terram multiplicantur. De coelo et mundo II, l. 10.

[1]) De gen. et corrupt. I, l. 24.

[2]) Aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunae, quae movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. De veritate, qu. 22, art. 13.

[3]) Damit hängt eine andere Wirkſamkeit zuſammen, welche ſeiner oberſten Stellung entſpricht: Astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. 1 qu. 104, art. 2.

[4]) Dadurch nimmt er mittelbar auch auf das intellectuelle Leben des Menſchen Einfluß: Cum fuerit Mercurius in nativitate alicujus in aliqua domorum

mittlere Stelle unter den Planeten ein, und vereinigt und influenzirt gewiſſermaaßen die Wirkſamkeiten aller anderen Planeten und Himmelskörper [1]; ſie iſt im Beſonderen der Lichtherd der ſublunariſchen Welt [2] und das Princip der Generation [3]. Die Urbilder

---

Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligendi medullitus in rebus, ut refert Ptolemaeus in Centiloquio. Gent. III, c. 84.

[1]) Nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora. 2, 2 qu. 47, art. 5.

[2]) Secunda causa calefactionis corporum inferiorum ab astris et praecipue a sole est lumen; quod quidem habet virtutem calefaciendi in quantum est qualitas activa primi alterantis scil. coeli, et directe causat qualitatem primam inferiorum corporum qui est calor. Et quia haec qualitas scil. lumen magis abundat in sole, inde est, quod est maxime potens ad calefaciendum. Reliqua coelestium corporum, in quantum participant de lumine, quod est universalis virtus activa coelestium corporum, habent virtutem calefaciendi in tantum, quod lumen lunae etiam est calefactivum secundum id quod dicit philosophus in libro de partibus animalium, quod noctes plenilunii sunt calidiores, unde quidam pisces moventur ad superficiem aquae. De coelo II, lect. 10.

[3]) An einer anderen Stelle heißt es über Rangordnung und Einfluß der Geſtirne: Notandum etiam secundum quosdam, quod ordo nobilitatis in corporibus non attenditur secundum situm, sed unumquodque ponitur in loco sibi magis convenienti, ubi scil. est optimum sibi esse, et ideo sol et luna sunt inferiora quibusdam aliis corporibus stellarum. Sed quia continens est nobilius contento, ideo aliis videtur, quod secundum nobilitatem attendatur situs. Cujus ratio est, quia secundum philosophum, cum superiora sint causa inferiorum mutabilium, oportet in eis esse aliquid quod est causa permanentiae, et aliquid quod est causa mutabilitatis. Permanentiae autem causa est sphaera stellarum fixarum, et quia multas habet stellas, ratione diversorum effectuum est ibi abundantia lucis. Huic ergo sphaerae, quae est causa permanentiae, deserviunt et cooperantur tres planetae, scil. Saturnus, Jupiter et Mars. Quantum ad causam transmutationis sive mutabilitatis praeeminentiam obtinet sphaera solis, cui quidem serviunt et cooperantur sphaera Veneris circa generationem, Mercurii ad multiplicationem individuorum, et Lunae ad recipiendos omnes effectus. De motoribus corporum coelestium. Vgl. hiezu XII. Metaph., lect. 9, c. Daſelbſt heißt es u. A. mit beſonderer Beziehung auf die Wirkſamkeit der drei oberen Planeten: Primi tres superiores videntur ordinari ad ea quae pertinent ad existentiam rei secundum seipsam. Nam ipsa

der auf Erden zu erzeugenden Dinge ſind die Fixſterne [1]); der Wechſel von Entſtehen und Vergehen der irdiſchen Dinge hängt mit der durch den Thierkreis gehenden Bewegung des Himmels zuſammen; das zeitweilige Beharren der Formen im Auf- und Niedergange der in der Zodiacalrichtung ſich bewegenden Himmel wird durch die gleichförmige tägliche Bewegung des Himmels bewirkt. Der individuelle Charakter der Einzelweſen [2]) und der geſchlechtliche Unterſchied der ſinnbegabten Erdenweſen [3]) iſt gleichfalls zuhöchſt

---

stabilitas esse rei attribuitur Saturno. Perfectio autem rei et bona habitudo correspondet Jovi. Virtus autem rei secundum quod se contra nociva tuetur et ea propellit, correspondet Marti. Im Folgenden iſt dann von den ſyſtematiſch abgeſtuften Einflüſſen der unteren Planeten auf die Bewegungen in der irdiſchen Weltſphäre die Rede.

[1]) In illis sunt multae imagines et figurae. De gen. et corrupt. I, l. 24.

[2]) Quia virtutes et operationes a forma specifica derivantur, quae est communis omnibus individuis ejusdem speciei, non est possibile quod aliquod individuum alicujus speciei aliquam talem virtutem vel actionem obtineat praeter alia individua ejusdem speciei ex hoc, secundum quod sub determinato situ corporum coelestium generatum. Possibile tamen est, quod in uno individuo ejusdem speciei virtus et operatio consequens speciem remissius vel intensius inveniatur secundum diversam dispositionem materiae et diversum situm corporum coelestium in generatione hujus vel illius individui. Opusc. 34, de occultis operibus naturae.

[3]) Oportet sexuum diversitatem ad vires coelestes reducere. Omne enim agens intendit assimilare sibi patiens secundum quod potest; unde vis activa quae est in semine maris intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum qui perfectior est; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus, quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum. Et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis agentis ratione cujus femina dicitur mas occasionatus, tamen est de intentione naturae universalis, quae est vis corporis coelestis, ut Avicenna dicit. Sed potest esse impedimentum ex materia, quod neque virtus coelestis neque particularis consequitur effectum suum, productionem scil. masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore coelesti ad contrarium propter materiae indispositionem, vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem corporis coelestis propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum operatione naturae materia separatur,

aus ſideriſcher Einwirkung herzuleiten, obſchon der unmittelbare Einfluß der irdiſchen Cauſalitäten auf dieſe Diverſitäten nicht in Abrede zu ſtellen iſt.

Der ſideriſche Einfluß auf das irdiſche Geſchehen kann nicht jederzeit durchgreifen [1]), iſt aber im Allgemeinen ein nothwendiges Agens, ohne welches die Vorgänge im Bereiche der irdiſchen Weltſphäre gar nicht erklärt werden können. Das irdiſche Sein und Geſchehen iſt weſentlich ein unveränderliches Beharren der Arten und Gattungen bei fortwährendem Wechſel und mannigfaltiger Verſchiedenheit entſtehender und vergehender Individuen; dieſe Beſchaffenheit des irdiſchen Weltdaſeins läßt ſich nur aus Bewegungsprincipien erklären, welche nach Weſen und Subſtanz unveränderlich beharren, aber einer fortwährenden Bewegung im Raume unterworfen ſind [2]). Vermöge dieſer ihrer Beſchaffenheit ſind ſie freilich

---

cujus una pars magis obedit virtuti agenti quam altera propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus masculinus, in altera femineus, sive corpus coeleste disponat ad unum sive ad alterum; magis tamen potest hoc accidere, quando corpus coeleste disponit ad sexum femineum. De veritate, qu. 5, art. 9.

[1]) Corpora coelestia, et si semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quae in contrariis dispositionibus saepe inveniuntur; unde virtutes coelestes non semper inducunt effectus suos in istis inferioribus propter contrarias dispositiones impedientes. Et hoc est, quod philosophus dicit in libro de Somno et Vigilia, quod frequenter fiunt signa imbrium et ventorum, quae tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores. Ibidem.

[2]) Platonici reduxerunt (effectus naturales) in formas simplices et separatas sicut in prima principia, ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus et omnis proprietas naturalis. Sed hoc non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus eodem modo se habens, formae autem illae ponebantur esse immobiles, unde oporteret, ut semper generatio ab eis esset uniformiter in istis inferioribus, contrarium tamen videmus ad sensum. Unde oportet ponere principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus esse aliqua, quae non semper eodem modo se habeant; oportet ea tamen semper manere prima principia generationis et corruptionis ut generatio continua esse possit, et ideo oportet ea invariabilia esse secundum substantiam, moveri autem secundum locum, ut per accessum et recessum et motus varios et contrarios contrarii et

von allen Körpern der irdiſchen Weltſphäre ſpecifiſch verſchieden; aber gerade hiedurch iſt es ihnen möglich, auf dieſe einen Einfluß zu üben. Denn überhaupt können nur jene Körper auf andere wirken, welche denſelben an Kraft und Rang überlegen ſind [1]). Nach Art und Grad der Überlegenheit beſtimmt ſich weiters auch Art und Grad des Einfluſſes. Die himmliſchen Körper ſind in Hinſicht auf Form, Qualität und Bewegung vollkommener als die irdiſchen; alſo nehmen ſie auf Form, Qualität und Bewegung der irdiſchen Körper Einfluß. Die Formen, Qualitäten und Bewegungen der himmliſchen Körper ſind ein Höchſtes und Oberſtes im Bereiche der körperlichen Formen und Bewegungen; alles Höchſte und Oberſte hat aber für das ihm Unterſtehende eine principielle Bedeutung; alſo müſſen die Formen, Qualitäten und Bewegungen im Bereiche der irdiſchen Weltſphäre principiell auf die Bewegungen [2]),

---

diversi effectus fiant in his inferioribus. Et hujusmodi sunt corpora coelestia; et ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas. Ibidem.

[1]) Agens semper est diversum vel contrarium patienti; et ideo corpori non competit agere in aliud corpus secundum hoc, quod habet commune cum eo, sed secundum id quod ab eo distinguitur. Et ideo corpus non agit in quantum est corpus, sed in quantum est tale corpus, sicut etiam animal non ratiocinatur inquantum est animal sed inquantum est homo; et similiter ignis non calefacit inquantum est ignis sed inquantum est calidus, et similiter est de corpore coelesti. Ibidem.

[2]) Primum in unoquoque genere est causa eorum, quae sunt post; inter omnes autem alios motus primus est motus coeli. Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus, et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur VIII. Physic., et natura, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum; non enim augmentatur aliquid, nisi praeexistente alteratione, per quam, quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile. Neque alteratio potest esse, nisi praeexistente loci mutatione; quia ad hoc, quod fiat alteratio, oportet, quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum; et propter hoc est rei jam perfectae. Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior: et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus ut probatur in VIII. Physic., et naturaliter, quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium

Formen und Qualitäten [1]) der himmliſchen Körper zurückgeführt werden. Beide Regionen der ſichtbaren Welt ſtehen daher zu einander im Verhältniſſe des Activen zum Paſſiven, und zwar ſo, daß die höhere Region ſich ausſchließlich nur activ, die niedere ausſchließlich nur paſſiv verhält. Denn eine Wechſelwirkung zwiſchen dem thätigen und leidenden Körper iſt nur unter Vorausſetzung einer gemeinſamen Materie denkbar [2]); die Materie der himmliſchen

---

et finem, sed totus sit quasi medium. Tertio, quia solus motus coeli invenitur semper regularis et uniformis; motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo, quod motus coeli sit causa omnium aliorum motuum. Contr. gent. III, c. 82.

[1]) Similia sunt, quae in eadem forma communicant. Sed contingit, quod illam formam non uniformiter participant quaedam, quia quod in uno est deficienter, in altero est eminentius; et hoc oportet inveniri secundum Dionysium in omnibus causis essentialibus. Et ideo ipse dicit, quod sol uniformiter accepit in se omnia, quae divisim per ejus actionem in aliis causantur. Et secundum hoc dico, quod calor, et frigus et hujusmodi inveniuntur in corporibus coelestibus nobiliori modo, quam in elementis; non quod istis qualitatibus afficiantur et denominentur, sed sunt in eis sicut in virtute activa. Et talis similitudo sufficit ad actionem agentis non univoce. 2 dist. 14, qu. 1, art. 2. — Oportet dicere, formas seu qualitates contrarias, quae sunt in inferioribus, esse aliqualiter in corporibus coelestibus, non quidem univoce, sed sicut in causis universalibus per quamdam similitudinem, ad modum quo formae, quae sunt particulariter in materia sensibili, sunt universaliter in intellectu. Et ideo, sicut non in intellectu, ita nec in corporibus coelestibus sunt sub ratione contrarietatis. Unde et Plato dixit, quod in corporibus coelestibus sunt excellentiae seu sublimitates elementorum quasi primordialia eorum activa principia. Comparantur enim corpora coelestia ad elementaria, sicut activa ad passiva. De coelo et mundo II, l. 10.

[2]) Quaedam non habent eandem materiam, et talia agentia faciunt vel agunt existentia impassibilia i. e. ipsis non patientibus ab his, in quae agunt v. c. medicina faciens sanitatem nihil patitur a sanato, quia non communicat cum eo in materia. Quaedam autem habent eandem materiam sicut cibus vel potio, et id quod sanatur, et ideo cibus agendo patitur, quia aut calefit aut infrigidatur. Inter haec duo agentia scil. medicinam et cibum, medicina est principium, in quo primo est actio, cibus autem agens est ultimum, quod agit per tactum. Quaecunque igitur agentia non habent eandem formam in materia, quae sit ejusdem

Körper iſt aber eine andere, als die der irdiſchen. Zufolge dieſes Verhältniſſes von Himmel und Erde ſind die irdiſchen Agentien keine ſelbſtſtändigen Potenzen, ſondern werkzeugliche Kräfte (causae instrumentales) der himmliſchen Urſachen [1]); gerade ſo wie im menſchlichen Organismus die elementaren Agentien der bildenden Seele dienſtbar ſind [2]). Als höchſte körperliche Bewegungsprincipien ſind die Geſtirne, wie dieß ſchon aus der Beſchaffenheit ihrer Materie fließt, ingenerable, incorruptible und inalterable Körper [3]);

---

rationis cum passibilibus, haec cum sint de numero agentium sive activorum, sunt impassibilia; quaecunque autem habent formam in materia ejusdem rationis, agendo patiuntur. De gen. et corrupt. I, l. 20.

[1]) Qualitates elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cujus signum est, quod non eundem modum actionis habent in omnibus, nec ad eundem terminum perveniunt actiones ipsorum. Alium enim effectum habent in auro, alium in ligno, vel carne animalis; quod non esset, nisi agerent, in quantum sunt ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur sicut in principium in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serrae sed artifici. Unde et effectus naturales nequeunt reduci in qualitates elementales sicut in prima principia. De veritate, qu. 5, art. 9.

[2]) Hujusmodi autem conveniens exemplum est in qualitatibus activis et passivis corporis animati; non enim in animali semper movetur calidum secundum naturam ignis, nec agit actum ignis omnino, sed potius movetur in id, a quo dirigitur ab anima, et agit ad terminum et finem intentum ab ea, sicut philosophus dicit contra Empedoclem in II. de anima. Cum autem motus coeli et opus naturae sit opus intelligentiae, ut dicit philosophus, non semper sequuntur elementa proprium impetum sui motus, sed aliquando movebuntur in id, ad quod per voluntatem intelligentiae dirigentur sive virtute stellarum, si de propinquo sive instrumentali motore loquamur. De gen. et corrupt. I, l. 24.

[3]) Gegen den Einwurf, ob nicht die tiefer ſtehenden Himmelskörper durch die alterirenden Kräfte der höheren alterirt werden müßten: Dicendum quod cujuslibet agentis habentis situm actio prius recipitur in medio quam in termino; non tamen oportet quod recipiatur in utroque eodem modo, sed secundum quod exigit dispositio utriusque. Sicut ponit exemplum Commentator in VIII. Physic. de pisce, qui detentus in rete stupefactus manum praeter hoc, quod stupefacit rete, quod stupefactionis capax non est, et tamen secundum aliquem modum rete alteratur ex virtute piscis. Ita etiam oportet, quod virtutes superiorum stellarum prius recipiantur in mediis orbibus quam in inferioribus corporibus;

aus dem gleichen ätiologiſchen Grunde ſind ſie auch ungreifbar [1]) und überhaupt aller ſpecifiſchen Accidenzien der irdiſchen Körper ledig. Dafür ſind ſie die ſpecifiſchen Träger des Lichtes, welches kein beſonderer Körper [2]), ſondern eine accidentale [3]) Qualität der

---

quamvis non eundem effectum utrobique habeant. 2 dist., qu. 1, art. 2.

[1]) Illa, quae sunt nata agere et pati ad invicem, talium qualitates sunt calidum et frigidum; corpora autem coelestia agunt et non patiuntur; unde tangunt et non tanguntur. Unde in corporibus coelestibus non sunt qualitates tangibiles per modum, quo sunt in inferioribus corporibus, sed per modum eminentiorem, sicut in causa activa. Non est enim ibi calidum vel frigidum, humidum vel siccum, sed virtus, quae est horum causativa. De coelo et mundo II, l. 10.

[2]) Die Beweiſe dafür 1 qu. 67, art. 1: a) Das Licht iſt in demſelben Raume, den die Körper ausfüllen. b) Die ganze Hemiſphäre der Erde wird in Einem Momente erleuchtet, was nicht geſchehen könnte, wenn es an die Geſetze der ſucceſſiv vor ſich gehenden Körperbewegung gebunden wäre. c) Wäre das Licht eine Materie, ſo müßte die Finſterniß gleichfalls ein Körper ſein, weil die Helle des Tages in die Finſterniß der Nacht übergeht, mithin die Corruption des Lichtes die Generation der Finſterniß zur Folge hätte: Si quis autem dicat, quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur, quod lumen congregetur circa candelam; quia non apparet ibi major claritas post quam ante. Quia ergo omnia haec non solum rationi sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus. Wohl aber iſt das Feuer körperlich: Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aërea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo.

[3]) Das Licht kann keine ſubſtanzielle Form der leuchtenden Körper ſein: Hoc apparet impossibile propter duo. Primo quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia „quod quid est“ est objectum intellectus, lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est, ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formae substantiali per se convenit constituere in specie, unde semper et in omnibus adest illi. Lux autem non est forma substantialis aëris; alioquin ea recedente corrumperetur. Dicendum est ergo, quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis vel cujuscunque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est, quod radii diversarum stellarum ha-

leuchtenden Körper iſt. Die Exiſtenz des unbeweglichen Empyreums läßt ſich auf dem Standpuncte der rationalen Naturbetrachtung nicht mit Nothwendigkeitsgründen darthun [1]); wol aber läßt ſich, ſeine Exiſtenz einmal angenommen [2]), ein Cauſalzuſammenhang deſſelben mit den Körpern der übrigen Himmelsſphären [3]) und ein rationell beſtimmbares Verhältniß zu ihnen denken [4]). Seiner ſpecifiſchen Qualität nach muß es der reinſte, ganz und gar vom Lichte durchdrungene Körper ſein [5]).

---

bent diversos effectus secundum diversas naturas corporum. 1 qu. 67, art. 2.

[1]) 1 qu. 66, art. 3.

[2]) Dieſe läßt ſich aus theologiſchen Gründen ableiten: Exspectatur in futura remuneratione duplex gloria, scil. spiritualis et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum aequalitas Sanctis promittitur. Unde conveniens fuit, ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis exspectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud coelum dicitur Empyraeum i. e. igneum non ab ardore sed a splendore. Ibidem.

[3]) Quidam ponunt coelum empyraeum non habere influentiam in reliqua corpora; quia non est institutum ad effectus naturales sed ad hoc, quod sit locus Beatorum. Et quidem mihi aliquando visum est. Sed diligentius consideranti magis videtur dicendum, quod influat in corpora inferiorum; quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per philosophum in XII. Metaph. Haec autem unitas ordinis attenditur, secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III. de Trinitate. Unde si coelum empyraeum non influeret in corpora inferiora, coelum empyreum non contineretur sub unitate universi, quod est inconveniens. Ibidem.

[4]) Primum coelum, scil. empyreum, singulariter per suam quietem influit; secundum autem coelum per suum motum uniformem; tertium autem coelum per suum motum difformem. Hoc autem est proprium huic corpori (nempe empyraeo), quod influat absque motu, in quantum est supremum attingens quodammodo ordinem substantialem spiritualem, prout Dionysius dicit II. div. nom., quod divina sapientia conjungit principia secundorum finibus primorum. Ibidem.

[5]) Inter corpora coelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et

Die Bewegung der Gestirne muß, wie sie ursächlich wirkt, selbst auch wieder eine Ursache haben. Diese kann nicht unmittelbar in ihrer körperlichen Beschaffenheit gesucht werden. Aus dieser erklärt sich wol ihre Beweglichkeit, nicht aber ihr thatsächliches Bewegtsein. Es gehört zum Wesen jedes Körpers, bewegt werden zu können; Grund dessen ist die ihm durch seine Materialität eignende Passivität. Die irdischen Körper müssen sogar sich bewegen, und zwar aus innerer Wesensnöthigung, wenn sie an einem ihrer Beschaffenheit nicht entsprechenden Orte sich befinden; das Schwere strebt seiner inneren Natur nach der Erde zu, das Leichte hingegen nach Oben. Die himmlischen Körper hingegen sind weder schwer noch leicht, sind also durch keine ihrem Wesen einwohnende Nöthigung zur Bewegung im Raume sollicitirt. Aber selbst die leichten und schweren Körper können ohne Einwirkung äußerer Causalitäten ihren Ort nicht verändern, um wie viel weniger die himmlischen Körper, abgesehen davon, daß bei ihnen der Zweck wegfällt, um dessen willen die Elementarkörper zur Ortsveränderung vermocht werden[1]). Jeder innere Zug zur Bewegung weist auf ein bestimmtes Ziel hin, mit dessen Erreichung das Bewegte zur Ruhe kommt; der himmlische Körper aber bewegt sich fort und fort im Kreise, ohne einen solchen

---

partim lucidum, scil. coelum sidèreum. Invenitur etiam aliquod coelum totum diaphanum, quod aliqui nominant coelum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius coelum, oportet quod sit totum lucidum. — Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus medlis coelis) potest dici, quod habet lucem coelum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali. 1 qu. 66, art. 3.

[1]) Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in VIII. Physic.; non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota; nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora coelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile; nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possunt. Contr. gent. III, c. 23.

Ruhepunct zu finden. Somit wäre ſeine Bewegung zwecklos, ja ſogar zweckwidrig, da er ſich fortwährend in Difformität mit ſich ſetzen würde [1]). Würde er durch innerliche Nöthigung zu einem beſtimmten Orte hingezogen, ſo müßte er ſich in der Annäherung an denſelben ſchneller, in der darauf folgenden Entfernung von ihm langſamer bewegen; die Bewegung der Geſtirne iſt aber durchaus gleichförmig. Der Antrieb zur Bewegung kann alſo keineswegs im himmliſchen Körper als Körper gelegen ſein. Eben ſo wenig läßt ſich ein außer ihm vorhandener Körper als Urſache der Bewegung denken; denn dieſer müßte abermals durch einen anderen Körper bewegt werden, letzterer gleichfalls wieder, und ſo in's Unendliche fort [2]). Der Antrieb zur Bewegung muß alſo von einer unkörperlichen Kraft ausgehen. Dieſe kann aber dem Geſtirne nicht als Seele einwohnen, mag dieſelbe als bloß ſenſibles oder zugleich auch intellectives Princip gedacht werden [3]). Die Functionen der vegetativen Seele fallen von ſelbſt weg, da es in den himmliſchen Körpern keine Proceſſe der Zeugung, der Ernährung und des Wachsthums gibt. Eben ſo die Thätigkeiten der ſenſitiven Seele; denn alle Sinnenthätigkeit gründet ſich auf Auffaſſung der elementaren

---

[1]) Natura semper ad unum tendit; unde quae sunt a natura, semper sunt eodem modo, nisi impediantur, quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem, impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi; quod enim movetur, in quantum hujusmodi, dissimiliter se habet nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa; quiescit enim quod similiter se habet nunc et prius. Si ergo motus coeli sit a natura tantum, esset ordinatus in quietem; cujus contrarium apparet, quum sit continuus. Non est igitur motus coeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente. Ibidem.

[2]) Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum aut incorporeum. Et siquidem corporeum, non movet nisi motum; oportebit ergo et illud ab alio moveri; quum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum; quod autem est penitus a corpore separatum, oportet esse intellectuale. Motus igitur coeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia. Ibidem.

[3]) 1 qu. 70, art. 3.

Qualitäten der Körper in Folge eines vorausgegangenen Berührtwerdens von denſelben; die himmliſchen Körper aber ſind intangibel. Ferner ſind die Sinnesorgane Gebilde, die aus proportionirten Concretionen der verſchiedenen Elemente erwachſen; die himmliſchen Körper aber ſind über die elementare Zuſammenſetzung erhaben. Das intellective Princip aber iſt an die Vereinigung mit einem Körper nur in ſo weit gewieſen, als ihm hiedurch in ſinnlichen Anſchauungen und Vorſtellungen, die dem reinen Geiſte mangeln, Materiale für ſeine eigene Thätigkeit zugeführt werden ſoll; dieß iſt jedoch ohne Vermittelung der ſenſitiven Seele nicht möglich. Hieraus folgt, daß das intellective Princip in keinem Falle den himmliſchen Körper als Organ benützen könne, ſondern umgekehrt könnte nur der Intellect dem Zwecke des Körpers zu dienen beſtimmt ſein. Eine ſolche Unterordnung ſtreitet jedoch gegen die Natur der Sache; nicht das Höhere ſoll dem Niederen, ſondern das Niedere muß dem Höheren dienen. Alſo muß das geiſtige Bewegungsprincip außerhalb des himmliſchen Körpers ſein, und dieß iſt ſehr wol denkbar, weil die Körper nicht bloß durch Maſſencontact und durch ihre ſubſtanzialen Formen, ſondern auch durch bloße Kraftberührung (per contactum virtutis) in Bewegung geſetzt werden können. Es handelt ſich nur noch darum, ob Gott oder die Engel die unmittelbaren Beweger der Geſtirne ſein ſollen. Die ſtrenge Ordnung eines vernunftgemäßen Zuſammenhanges fordert, eine nächſte bewegende Urſache aufzuſuchen, die, obwol ihrer Natur nach über jede phyſiſche Nothwendigkeit (d. i. innere Nothwendigkeit und äußere Nöthigung des Bewegtwerdens) hinausgeſtellt, doch nicht über jede Nothwendigkeit des Bewegtwerdens ſchlechthin erhaben iſt. Als eine ſolche Cauſalität bietet ſich der Engel dar. Er iſt vermöge ſeiner Immaterialität jeder aus der Materie ſtammenden Determinirbarkeit entrückt [1]), aber doch nicht ſchlechthin der Nothwendigkeit des Bewegt-

[1]) Oportet quod movens moveatur vel eadem specie motus, qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit, quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur etiam secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile; nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere. Et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur; quod est impossibile. Contr. gent. I, c. 13.

werdens enthoben, da er, um ſeine Beſtimmung zu erfüllen, ſeine geiſtige Kraft in Bewegung ſetzen muß [1]); er iſt an und für ſich als ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen gerade darin activ, worin ſich die Geſtirne ihm gegenüber paſſiv verhalten ſollen; er kann durch Kraftcontact, aber einzig auf dieſe Art auf die Körper wirken. Alſo iſt er die nächſte, mit ſeinem Wirkungsvermögen eben nur auf das in Rede ſtehende genus des Einfluſſes auf Körper beſchränkte causa movens der Geſtirne [2]). Die Erklärung der Bewegung der Himmelskörper aus einer nächſten Urſache rechtfertigt ſich aus der Ordnung und dem Zuſammenhange des Univerſums, in welchem, wie eine lückenloſe Reihe von Weſen, ſo auch eine lückenloſe Verkettung der Urſachen und Wirkungen ſein ſoll [3]); ſie empfiehlt ſich durch die

---

[1]) Quia motus, qui est in rebus corporalibus, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea, de qua determinatum est in libr. phys. Ille enim motus est actus existentis in potentia, quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur, non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia ad ipsum. Et quia omne, quod est in potentia, inquantum hujusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti, est enim operatio sensus jam facti in actu per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui, nisi in actu existenti, et ideo iste motus motus simpliciter est alter a motu physico. Et hujusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet se ipsam secundum Platonem, in quantum cognoscit et amat se ipsam. De anima, l. III, lect. 12.

[2]) Corporalis creatura obedit imperio spiritualis secundum naturalem ordinem ad motum localem. Quod quidem intelligendum est de natura spirituali creata, cujus virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus, non de substantia spirituali increata, cujus virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicujus generis. De potentia, qu. 6, art. 3.

[3]) Corpora coelestia moventur a natura propria sicut a principio passivo, et sicut ab activo moventur ab intelligentia. — — (Et hoc) congruit ordini divinae sapientiae, quae inferiora regit et movet per superiora, et media per prima. Corpora autem coelestia media sunt inter superiora et inferiora, et ideo quantum ad durationem mensurantur aevo, sicut et angeli, quantum autem ad motus successionem mensurantur tempore, sicut et alia inferiora corpora. De motoribus corporum coelestium.

von ihr aufgezeigte Analogie zwiſchen den Verhältniſſen und Vorgängen im Makrokosmos und im menſchlichen Mikrokosmos [1]); endlich entſpricht es im Beſonderen noch der Würde der Engel, daß ſie, wie im Allgemeinen, ſo auch in der Regierung der himmliſchen Sternwelt Mittler des göttlichen Herrſcherwillens ſeien [2]). Der natürliche Einfluß der Engel auf die ſinnliche Erſcheinungswelt iſt auf das Vermögen, räumliche Veränderungen hervorzubringen, beſchränkt [3]); dieſe Wirkſamkeit üben ſie aber nicht nur in der himmliſchen, ſondern auch in der irdiſchen Weltſphäre, und ihr Mittleramt in der göttlichen Offenbarungsthätigkeit iſt aus dieſer ihnen möglichen Art der Einflußnahme zu erklären [4]).

---

[1]) Nam videmus in homine motum infimum, sicut cordis, qui est secundum apprehensionem sensitivam, et alios motus medios secundum apprehensionem imaginativam, et alios supremos secundum apprehensionem intellectivam. Ibidem.

[2]) Cum enim Deo servire regnare sit, dignius obsequium esse non potest quantum ad obsequentis naturam, quam cooperari Deo in regimine providentiae suae, quod fit movendo corpora coelestia, ex quorum motu generantur omnia inferiora. Unde servire Deo in executione divinae providentiae in majoribus et in majori mundo majus est, quam servire Deo in executione alicujus ministerii inferioris; et ideo dicunt quidam, quod motores orbium de media hierarchia et de medio ordine sunt. Ibidem.

[3]) Demgemäß veranlaſſen ſie auch die Entſtehung der Formen irdiſcher Körper: Quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III. de trin., c. 4 et 5, sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum sicut in primam causam etiam species intellectus angelici, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum. 1 qu. 65, art. 4.

[4]) Natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus i. e. impressiones relictae ex sensibilium motionibus quae in spiritibus sensualibus conservantur et movent principium sensitivum, ita quod

Die himmliſchen Urſachen des irdiſchen Geſchehens bieten noch nicht den höchſten, abſoluten und abſolut zureichenden Erklärungsgrund deſſen, was in Zeit und Welt iſt und geſchieht, und müſſen ſelbſt wieder aus einer noch höheren Urſache erklärt werden, über welche hinaus keine andere mehr zu denken iſt. Der Hinweis auf dieſe höchſte Urſache liegt in den himmliſchen Bewegern ſelbſt ausgeſprochen, mag man unter denſelben die Engel oder die Sterne, und letztere als beſeelte oder unbeſeelte Körper denken. Wären unbeſeelte Körper die höchſten beweglichen Beweger der Dinge, ſo müßte ohnedieß eine außer ihnen gelegene, keiner Bewegung mehr unterworfene Urſache als erſtes Bewegendes genommen werden [1]). Setzt man aber ſtatt deſſen Engel oder auch beſeelte Sterne als die höchſten himmliſchen Urſachen aller Bewegung, ſo wird man gleichfalls auf ein Erſtes und Höchſtes, das keiner Bewegung mehr unterworfen iſt, hingeführt. Denn außer demjenigen Weſen, welches actus purus iſt, wird jedes ſich ſelbſt bewegende Weſen durch ein

---

ſit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute angeli. 1 qu. 111, art. 3. Wenn die Engel überdieß nach dem Zeugniſſe der Schrift auch Körper annehmen, ſo geſchieht dieß nicht auf natürliche Weiſe, ſondern virtute divina: Sicut a sacra scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus. 1 qu. 51, art. 2.

[1]) Thomas bemerkt in dieſer Beziehung zu den Ariſtoteliſchen Nachweiſen Gottes als erſten Bewegers: Supponitur in praedictis demonstrationibus, primum motum, scil. corpus coeleste, esse motum ex se; ex quo sequitur ipsum esse animatum; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub hac divisione hanc conclusionem inducit, quod scil. oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum. Contr. gent. I, c. 13.

Verlangen nach etwas bewegt; und dieſes Bewegende ſteht als ſolches höher als das Verlangende, kann alſo nicht mehr jenen Bewegungen unterworfen ſein, von welchen das Verlangende beherrſcht wird. Demzufolge bekundet auch die Selbſtbewegung der himmliſchen Beweger, mag man hiebei an die Selbſtbewegung beſeelter Geſtirne oder an die Selbſtbewegung reiner Geiſter denken, den inneren Zug des Bewegten nach etwas Höherem, welches dem Bewegten gegenüber das Höhere und die bewegende Urſache iſt, ohne von demſelben Verlangen bewegt zu ſein, weil ihm dasjenige ſelbſteigen iſt, wornach die Bewegten verlangen [1]). Die höchſte bewegende Urſache iſt alſo als ſolche über jede Bewegung erhaben, und unmittelbar und mittelbar die Urſache aller anderen Bewegungen. In dieſer teleologiſchen Beziehung auf eine höchſte und letzte causa finalis finden alle anderen Beweiſe ihren letzten Stützpunct, welche in Ariſtoteliſcher Weiſe für das nothwendige Vorhandenſein eines erſten Bewegers geführt werden können, und ſich um zwei Hauptpuncte bewegen: erſtlich, daß alles Bewegte von einem Anderen bewegt ſein müſſe; und ſodann, daß in der Reihe der bewegenden Urſachen kein regressus in infinitum zuzulaſſen ſei. Jedes Bewegte weiſt auf ein von ihm verſchiedenes Bewegendes hin; denn nichts kann in derſelben Hinſicht zugleich bewegen und bewegt ſein; ſomit muß auch bei den durch ſich ſelbſt bewegten Dingen der erſte Impuls zur Bewegung anders woher kommen, ein Ding kann nicht ſchon ſein, was es erſt durch die Bewegung werden ſoll, Selbſtbewegungsfähigkeit iſt noch nicht wirkliche Selbſtbewegung. Diejenige Urſache aber, auf welche alle Bewegung zuhöchſt zurückzuführen iſt, kann nicht mehr der Bewegung unterworfen ſein, ſonſt wäre ſie von einer noch höheren über ihr ſtehenden Urſache abhängig, und dieſe abermals, und ſo in's Unendliche fort; man hätte dann lauter werkzeugliche Urſachen ohne principale movens, lauter mitt-

---

[1]) Quum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo. Nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est. Ibidem.

lere Glieder einer Reihe ohne Anfang und Ende, die ſich im Begriffe aufhebt.

In den Functionen eines erſten Bewegers iſt aber die Bedeutung der causa prima noch keineswegs erſchöpft. Aus den Functionen eines erſten Bewegers erklären ſich unmittelbar die Thätigkeiten der himmliſchen Urſachen, und mittelbar die davon abhängigen Vorgänge der Generation, Corruption und Alteration in der irdiſchen Weltſphäre. Nun aber ſoll nicht bloß das Thun und Leiden, ſondern auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge aus einer höchſten Urſache erklärt werden. Dieſe höchſte Urſache iſt jedoch mit dem Gedanken eines erſten Bewegers noch nicht gefunden. Denn alle Bewegung ſetzt das Vorhandenſein des Bewegten bereits voraus; es laſſen ſich aus ihr die Veränderungen erklären, welche das Bewegte erleidet, nicht aber deſſen Sein ſelber ableiten. Nun gibt es ſowol in der körperlichen wie in der geiſtigen Welt, in der irdiſchen wie in der himmliſchen Region etwas, was als beharrlicher Träger aller Bewegungen und Veränderungen vorausgeſetzt werden muß; dieß iſt im Bereiche der irdiſchen Körperwelt die materia prima, welche durch Bewegung von einer Form in die andere verwandelt werden kann; in der Region der himmliſchen Körper ſind dieſe ſelbſt die ihrer Subſtanz nach unwandelbaren, weil incorruptiblen Subjecte der Ortsveränderung; und endlich ſind auch die ſubſiſtenten Formen der Geiſtweſen beharrliche Principien ihrer intellectiven Bewegungen und Thätigkeiten. Alle dieſe Subjecte der Bewegung müſſen gleichfalls, wie ihre Beweger aus einer höchſten Cauſalität erklärt werden; denn, wie es eine höchſte Urſache des Geſchehens gibt, muß es auch eine höchſte Urſache des Seins, ſowol des Wirklichſeins als des Möglichſeins, geben. Es muß eine höchſte Urſache des Seins geben: was mehreren Dingen zugleich zukommt, kann nicht das Eigenſte eines jeden aus dieſen Dingen ſein, ſondern entweder iſt eines derſelben die Urſache deſſen, was ihnen gemeinſam iſt, oder es iſt ihnen zuſammen durch eine von ihnen insgeſammt verſchiedene Cauſalität mitgetheilt worden; das Sein aber wird von allen Dingen ausgeſagt; alſo muß es auf eine allen gemeinſame Urſache, die es nicht wieder anderswoher empfangen hat, zurückgeführt werden [1]). Nun iſt in den aus Materie und Form

[1]) Quod causam non habet, primum et immediatum est. Unde necesse

zuſammengeſetzten Dingen das Sein zunächſt wol die Wirkung der Formmittheilung; mit gutem Grunde wird aber auch das die Form recipirende Materialprincip aus der das Sein verleihenden Urſache abgeleitet [1]). Denn das Sein gehört weder der Form noch der Materie für ſich an, ſondern dem Ganzen, welches aus Materie und Form beſteht, und wenn man vom Sein eines Dinges ſpricht, ſo bezieht man ſich auf Alles, was zu ſeinem Beſtande gehört; alſo muß auch die Urſache des Seins auf alles zum Beſtande des Dinges Gehörige bezogen werden [2]). Die Seinsurſache muß, wie die allgemeinſte, ſo auch die höchſte Urſache (causa prima) ſein; nur aus dieſer läßt ſich das Sein herleiten. Das Soſein der irdiſchen Dinge verurſachen die causae secundae allerdings durch ſich ſelbſt mittelſt ihrer zu einem beſtimmten genus von Verrichtungen determinirten Wirkſamkeit; das im Soſein enthaltene Sein iſt aber nicht mehr eine weſentliche, ſondern eine zufällige, nebenhergehende Wirkung der causae propriae; die nothwendige Urſache deſſelben muß alſo in einer über ihnen hinausliegenden höchſten Cauſalität geſucht werden [3]). Es gibt mithin eben ſo gut eine causa prima

---

est quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit; sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum de quo praedicatur, sed est eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam — — vel oportet, quod aliquod tertium sit causa utrique. — — Esse autem dicitur de omni eo, quod est. Impossibile est igitur etc. Contr. gent. II, c. 15.

[1]) Passio est effectus actionis. Unde et rationabile est, quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi; nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in XII. Metaph. 1 qu. 44, art. 2.

[2]) Hoc igitur, quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium. Ibidem.

[3]) Necesse est quod per accidens est in id reduci quod per se est. In

alles Seins, wie eine causa prima aller Bewegung; und die ſchöpferiſche Thätigkeit der causa prima iſt als die den motoriſchen Thätigkeiten nothwendig vorausgehende Wirkſamkeit derſelben causa prima aufzufaſſen. Es wäre jetzt nur noch die Frage, ob Gott mittelbar oder unmittelbar die Urſache alles deſſen ſei, was nicht mehr aus bewegenden Urſachen erklärt werden kann. Hierüber kann zunächſt in Beziehung auf die intellectiven Subſtanzen, ſo wie hinſichtlich der materia prima der Körper kein Zweifel beſtehen. Zwiſchen Gott und den Geiſtern iſt nichts Mittleres, alſo keine Vermittelung in Beziehung auf die Hervorbringung der Subſtanzen denkbar. Die himmliſchen Körper ſind ingenerabel, alſo kann keiner aus dem anderen erzeugt worden ſein; und da die Materie ohne Form nicht ſubſiſtiren kann, ſo muß mit der Materie auch die Form, alſo der ganze Körper unmittelbar durch Gott geſetzt worden ſein. Aus letzterem Grunde ergibt ſich weiters, daß nicht nur die irdiſche Materie, ſondern auch die erſten elementaren Formen derſelben unmittelbar von Gott hervorgebracht ſein müſſen. Im Bereiche der zuſammengeſetzten irdiſchen Körper läßt ſich vom phyſikaliſchen Standpuncte die Nothwendigkeit einer generatio univoca, d. h. einer Zeugung eines Weſens aus einem anderen Weſen derſelben Art allerdings nur mit Rückſicht auf die vollkommenen Thiere ſtrenge feſthalten [1]). Mithin kann man nur im Bereiche dieſer die Reihe der Zeugungen mit Sicherheit auf erſte Exemplare zurückleiten, die nicht wieder von anderen erzeugt ſein können, ſondern unmittelbar von Gott aus der Materie gebildet werden mußten. Und ſo möchte es ſcheinen, daß die Entſtehung der anorganiſchen Körper ſo wie der unvollkommenen Thiere, oder allgemein alles deſſen, was nicht Samen-

---

omni autem factione quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illudens per se; ens autem communiter sumtum per accidens fit; non autem fit ex non ente sed ex non ente hoc; ut, si canis ex equo fiat (ut Aristotelis exemplo utamur), fit quidem canis per se, non autem fit animal per se sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quamdam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumtum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transscendat. Opusc. 15, de substantiis separatis, c. 9.

[1]) Imperfecta a perfectis sumunt originem, ut semen ab animali. Gent. II, c. 15.

frucht iſt, aus einem rein natürlichen Generationsproceſſe, alſo aus einem mittelbaren Schöpfungsacte ſich hinreichend erklären ließe [1]). In der That beweist Thomas die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Bildung des Menſchenleibes durch Gott mit Gründen, welche die Möglichkeit einer natürlichen Entſtehung anderer irdiſcher Körper durch Generation offen laſſen [2]). Aber daraus geht nur ſo viel hervor, daß jene Gründe, welche ſich für eine natürliche Entſtehung anderer Körper denkbarer Weiſe geltend machen ließen, beim Menſchen wegfallen [3]). Wollen wir davon abſehen, daß der Verlauf des Sechstagewerkes eine Entſtehung der niederen irdiſchen Körper durch ſideriſche Einflüſſe geradezu ausſchließt, indem die Mineralien und Pflanzen oder Pflanzenkeime ſchon am dritten Tage entſtanden, während die Geſtirne als beſondere Körper erſt am vierten Tage gebildet worden: ſo ſchließt der Begriff der Schöpfung als Emanation des ganzen Seins aus der causa universalis ſelbſt ſchon eine primäre Setzung aller Weſen durch Gott allein in ſich [4]). Das

---

[1]) Ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus coelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum. 1 qu. 45, art. 8. — Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus sed requirunt agentia sui generis; hominem enim generat sol et homo. Similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur absque principio activo sui generis; sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Gent. II, c. 76.

[2]) 1 qu. 91, art. 2.

[3]) Motus coeli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod coeci illuminantur; quibus est simile, quod homo ex limo terrae formatur. 1 qu. 91, art. 2.

[4]) Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo ente particulari, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo.

emanirte Sein ſubſiſtirt nicht an ſich, ſondern es iſt den ſubſiſtenten Dingen eigen; alſo ſind dieſe unmittelbar durch Gott hervorgebracht. Nun haben die ſubſiſtenten Dinge ihr Sein in ihrer Form oder species; alſo ſind dieſe urſprünglich alle unmittelbar von Gott geſetzt worden, und zwar, wie ſich bei den organiſchen Weſen von ſelbſt verſteht, in erſten Exemplaren, von welchen alle ſpäteren abſtammen. Alle ſpäter auf natürlichem Wege durch die generatio aequivoca entſtandenen und entſtehenden species ſind theils keine wahren species und wirklichen Miſchungen, wie verſchiedene Lufterſcheinungen, theils ſind ſie Abarten oder Miſchlingsarten [1]), durch deren Entſtehung das allgemeine Geſetz: Simile fit a suo simili, nicht aufgehoben wird. Somit war die causa prima in der Schöpfung der einzelnen Arten und Geſchlechter der irdiſchen Körper auch die nächſte und einzige causa agens.

Noch iſt auf das Verhältniß aufmerkſam zu machen, in welchem der göttliche Act des Schaffens zu den natürlichen Thätigkeiten der Generation und Alteration ſteht. Beide Thätigkeiten, die göttliche und natürliche, bewirken eine Umwandlung (mutatio); aber die

---

Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. 1 qu. 45, art. 1. — Emanatio fit ex non ente. Opusc. 37, de quatuor oppositis, c. 4.

[1]) Virtus formativa, quae est in spermate maris, naturaliter est ordinata ut producat omnino simile ei, a quo sperma est decisum; sed de secundaria intentione est, quod quando perfecta similitudo induci non potest, inducatur qualiscunque potest similis. Et quia in generatione muli sperma equi non potest inducere speciem equi in materia, propter hoc quod non est proportionata ad suscipiendum speciem equi, inducit speciem propinquam. Unde etiam in generatione muli est aliquo modo generans sibi simile generato. Est enim aliquod proximum genus, quod non est nominatum commune equo et asino. Et sub illo genere continetur etiam mulus; unde secundum illud genus potest dici, quod simile generet simile. Ut si v. g. dicamus, quod illud proximum genus sit jumentum, poterimus dicere, quod licet equus non generet equum, sed mulum, jumentum tamen generat jumentum. Patet igitur, quod omnia generata consequuntur speciei similitudinem ex virtute generantis. Metaph. VII, l. 7.

natürliche Thätigkeit bloß eine Wandlung aus einem Sein in's andere, die göttliche eine Wandlung aus dem Nichtsein in's Sein. Da die logischen Gedankenverhältnisse mit den Verhältnissen der Wirksamkeit parallel gehen, so läßt sich hier der reale Ausdruck der in der Logik unterschiedenen Arten von Gegensätzen aufzeigen, und hiedurch eine noch nähere Verständigung über den Unterschied der genannten Mutationen erzielen. Sein und Nichtsein sind contradictorische Gegensätze, zwischen welchen es keine Vermittelung gibt. Dem contradictorischen Gegensatze kommt zunächst die privatio, welche kein medium sui generis zwischen sich und ihrem Gegensatze zuläßt. Diese beiden Arten von Gegensätzen sind nur durch göttliche Macht zu bewältigen, welche durch die primitive Setzung der creatürlichen Substanzen das Sein aus dem schlechthinigen Nichtsein — in der primitiven Formirung der irdischen Materie aber als allein wirkendes agens das Sein aus demjenigen, was per accidens ein non ens ist, emaniren macht. Die Creatur aber, wie sie selbst in genere ist, kann nur wieder generiren, d. h. Mutationen aus dem Nichtsein in's Sein nur innerhalb des genus, dem sie selbst angehört, hervorbringen, und das aus dem Generationsprocesse hervorgegangene Sein stellt sich demjenigen Sein, aus dem es durch Mutation geworden, als conträres Gegentheil gegenüber. Die Möglichkeit der Generation des Einen aus dem Anderen gründet überhaupt darin, daß in demjenigen Dinge, aus welchem durch Mutation das andere wird, das zweite potenziell schon enthalten ist. Das potenzielle Sein des zweiten Dinges ist allerdings ein Noch-nicht-sein, aber nicht schlechthin, sondern nur ein Noch-nicht-sein dieses oder jenes Dinges; wie auch das Ziel der Generation nicht das Sein überhaupt, sondern dieses oder jenes specifisch bestimmte Sein ist. Die beiden Gegensätze von Nichtsein und Sein in der Generation sind also keine so ausschließenden Gegensätze, wie in der Creation. Weiters schließt das bestimmte Noch-nicht-sein schon ein bestimmtes Sein in sich, da die Materie niemals in reiner Potenzialität existirt; also ist der terminus a quo der Generation nothwendig etwas Wirkliches, während in der Creation der terminus a quo nichts Wirkliches ist. Wenn daher in der Creation die causa prima thätig sein muß, um aus dem Nichtsein das Sein herauszuziehen, so ist bei der Generation in der bereits vorhandenen Form des terminus a quo ein natürliches Agens vorhanden, dem das Noch-

nicht-ſein oder potenzielle Sein des zu Generirenden unterworfen iſt (subjicitur); darum kann der innerhalb eines beſtimmten genus beſtehende Gegenſatz von Nichtſein und Sein durch eine natürliche Kraft bewältigt werden. Dieſe beiden termini der Generation, Nichtſein und Sein (terminus a quo und ad quem) ſind nach ihrer ſpeciellen Bedeutung als non esse hoc und esse hoc eben nur dem esse als dem einen Gegenſatzgliede des contradictoriſchen und ſchlechthinigen Gegenſatzes von esse und non esse eingeordnet. Jedes esse in genere iſt aber entweder ſubſtanzielles oder accidentelles Sein; daher dann auch der Unterſchied zwiſchen der generatio simpliciter und generatio secundum quid mit Beziehung auf das Subject (id quod subjicitur) der Generation; das bei den von der creatürlichen Potenz zu bewältigenden conträren Gegenſätzen [1]) geforderte subjectum commune iſt im erſteren Falle die Materie, im anderen Falle das ſubſtanzielle Weſen des Dinges [2]). Auf Grund

---

[1]) Conträre Gegenſätze im Unterſchiede von den contradictoriſchen: Contradictio est oppositio cujus secundum se non est medium. — — Convenire autem in medio est dupliciter. Aliqua enim conveniunt in medio ejusdem generis cum eis et iterum in medio materiae, sicut album et nigrum conveniunt in medio colore et iterum in subjecto. Aliqua vero conveniunt in medio materiae tantum sicut contraria immediata et habitus et privatio. Contraria namque immediata subjectum commune habent, et similiter habitus et privatio. Sed in his differentia est, quia in quibusdam privative oppositis servatur ordo respectu subjecti, et ideo non fit reditus a privatione ad habitum. Similiter est de quibusdam contrariis immediatis, sicut est de quibusdam infirmitatibus quae sunt incurabiles, et tam in his quam in privationibus non relinquitur aliqua virtus in subjecto ad habitum. Alia autem sunt contraria immediata, sicut est sanitas et aegritudo, quae indifferenter, licet ordine quodam, respiciunt suum subjectum, et tamen per unum eorum non aufertur potentia ad reliquum. Opusc. 38, de quatuor oppos., c. 1.

[2]) Ad alterum extremum contradictionis simpliciter ad esse pertinent ambo extrema generationis, esse scil. hoc et non esse hoc, quod est esse in potentia. Esse enim in potentia aliquo modo ad esse pertinet. Sed comparando unum eorum ad alterum esse in potentia est quasi non esse, quia quod est in potentia, non est, secundum philosophum, et similiter esse album et non esse album, quod est esse nigrum, vel medio colore coloratum ad esse pertinent, licet non album vel esse

aller dieſer Mutationen entwickeln ſich die Relationsgegenſätze (oppositio relativa) zwiſchen dem agens und dem Producte ſeiner Thätigkeit. Die beiden Momente dieſes Gegenſatzes [1]) ſind andere im Verhältniſſe des Geſchaffenen zum Schaffenden, und wieder andere im Verhältniſſe des Erzeugten zum Erzeugenden; im erſten Verhältniſſe iſt es das beiderſeitige esse der Gegenſatzglieder, im letzteren ſind es die aufeinander bezogenen Dinge ſelber in ihrer aus Materie und Form zuſammengeſetzten Wirklichkeit [2]).

---

nigrum comparatum ad esse album sit quodammodo non ens, cum ad vilius extremum contradictionis spectet. Quod autem ista non sint absolute contradictoria, manifestum est ex dictis. Nam non esse quod est alterum extremum generationis, non est non esse simpliciter, secundum philosophum; sed illud non esse idem est quod esse in potentia, et ideo manifestum est quod talis non esse et esse oppositi est commune subjectum, materia scil. et similiter est de nigro vel non albo, quod est idem, et albo. Horum enim est commune subjectum quod est ens medium. Opusc. 38, c. 5.

[1]) Notandum quod ad constitutionem relationis duo requiruntur. Unum ut fundamentum, aliud ut terminus, sine quibus relatio non solum non potest esse, sed etiam non potest intelligi. V. g. Similitudo requirit duo alba realia, quorum unum est fundamentum, alterum terminus. Similitudo enim Socratis albi ad Platonem album in albedine Socratis est ut in fundamento, in albedine vero Platonis est ut in termino. Opusc. 48, tract. de praed. ad aliquid, c. 2.

[2]) Esse diversimode se habet ad creationem et ad generationem. Esse enim est prima rerum creatarum secundum auctorem libri de causis, non quod creatio sit ut in subjecto in ipso esse, cum creatio passiva sit accidens, cujus est habere subjectum, sed ut in subjecto est in ipsa creatura. Sed creatio, secundum quod relatio est, terminat respectum per se ad ipsum esse rei creatae et ad rem per ipsum esse, quod patet, quia extremum relationis ipsius realiter est in creatura, quod non contingeret, nisi creatura haberet esse realiter. Ipsum tamen esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est; et ideo in re habente esse secundum illud quod relatio habet commune cum aliis accidentibus, relatio pertinet ad rem, sed secundum propriam rationem ejus quae est referri ad alterum, pertinet ad ipsum esse rei per se, per quod res refertur ad deum. Esse namque divinum proprie est ratio creandi; quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum est eis possibile, non autem naturam divinam. Ipsa enim non participatur a creatura, licet ibidem sit esse

Gemäß dem Axiom: Simile fit a suo simili, muß Gott als Schöpfer aller Dinge auch eine Ähnlichkeit mit allen Dingen haben. Denn das Bewirkte präexistirt in der Ursache, muß also dessen Form an sich tragen. Nun ist aber eine dreifache Gemeinsamkeit in der Form denkbar, und darum auch eine dreifache Ähnlichkeit: eine specifische, welche durch die generatio univoca bewirkt wird, eine generische, welche durch die generatio aequivoca bewirkt wird, und endlich eine allgemeinste, das außerhalb aller specifischen und generischen Bestimmtheit stehende Sein betreffende Ähnlichkeit, die nur noch uneigentlicher Weise per analogiam als solche genommen werden kann. Da nun Gottes Wesen über alle specifische und generische Bestimmtheit erhaben ist, so kann er nur in letzterem, uneigentlichem Sinne den Creaturen ähnlich sein [1]). Und weil diese vermöge der wesenhaften Verschiedenheit des göttlichen und creatürlichen esse nicht nach ihrem esse naturale in Gott präexistiren können, so müssen sie im göttlichen Denken präexistirt haben als Urbilder und ewige Ideen des zu Schaffenden; und als Träger dieser ewigen Gedanken ist Gott oder die causa prima auch die causa exemplaris aller Dinge. Da aber in Gott vermöge seiner absoluten Einfachheit Sein und Denken wesenhaft Eines sind, so ist Gott selbst

---

et natura et sapientia et potentia sive quodcunque hujusmodi; hujusmodi enim in paucis reperitur. In generatione vero non ducitur generatum ipsum ad participandum esse generantis, sed ad participandam naturam ejus, aliter cum esse sit suppositi, in tali natura foret participatio in supposito, et sic Socrates generaret Socratem; ideo in generatione Socrates non generat Socratem, cum suppositum non habeat nisi unum esse incommunicabile, sed homo generat hominem. Natura enim manet una secundum rationem naturae, cum diffinitio sit una. Deus vero non creat Deum; Deus enim nomen naturae est sicut homo. Ens tamen creat ens, ideo relatio creaturae ad Deum fundatur super esse creaturae. Relatio vero unius rei ad aliam super ipsas res principaliter fundatur ut dictum est; ideo proprie actio creaturae ad rem terminatur — — ad ipsum autem esse ex consequenti, cum compositi sit esse. Actio vero Dei qua producit totam rem simul constitutam ex suis principiis, ad ipsum esse terminatur, quod est intimum et maxime formale in re, cum in ipso esse rei salvetur alterum extremum relationis, ut dictum est. Opusc. 38, c. 4.

[1]) 1 qu. 4, art. 3.

ſeinem Weſen nach das Urbild oder Muſterbild (exemplar) aller Dinge [1]).

c. Von der Bewegung als weſentlicher Form alles Geſchehens in Zeit und Welt.

Die Bewegung iſt jene Thätigkeit, mittelſt welcher ein unvollkommenes, potenzielles Sein in ſeine vollkommene Wirklichkeit und wirkliche Vollkommenheit übergeführt wird. Sie kommt im eigentlichen Sinne den natürlichen Dingen zu; von den geiſtigen Thätigkeiten wird ſie im uneigentlichen, äquivoken Sinne ausgeſagt, weil dieſe ein bereits fertiges und über die materielle Veränderlichkeit hinausgeſtelltes Sein als Subject der Bewegung vorausſetzen. Es gibt verſchiedene Arten von Bewegung, welche ſich ſämmtlich auf drei Arten zurückführen laſſen, gemäß dem ſpecifiſchen Ziele der Bewegung, indem entweder eine Veränderung des Ortes oder der Qualität oder der Quantität angeſtrebt wird. Jede quantitative Veränderung iſt durch eine qualitative, jede qualitative Veränderung durch eine Ortsveränderung bedingt, ohne daß umgekehrt eine Ortsveränderung nothwendig mit den beiden anderen oder einer aus beiden verbunden ſein müßte. Die örtliche Bewegung iſt daher die

---

[1]) Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar, ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem, quod ea, quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas i. e. formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis. 1 qu. 44, art. 3.

allgemeinſte und höchſte Art der Bewegung; darum gilt zunächſt ihr, was über die Bewegung im Allgemeinen geſagt wird.

Im Begriffe der Bewegung ſind die Momente der Stetigkeit und Aufeinanderfolge weſentlich; das Maaß der erſteren iſt der Raum, das Maaß der letzteren die Zeit. Alle räumlichen Bewegungen gehen in der Zeit vor, aber nicht alle zeitlichen Bewegungen ſind räumlich; bei den geiſtigen Bewegungen fällt das den räumlichen Bewegungen eigene Moment der Stetigkeit hinweg und bleibt bloß das der Aufeinanderfolge [1]).

Dem Geſagten zufolge hängt der Begriff der Bewegung mit denen der Zeit und des Raumes auf's engſte zuſammen. Daß wir den Raum zu einem Gegenſtande des Denkens machen, hat ſeinen Grund in der Wahrnehmung, daß derſelbe Ort nach einander von verſchiedenen Körpern eingenommen wird; er muß alſo etwas von allen Körpern Verſchiedenes ſein. Alſo die Bewegung und der Ortswechſel der Körper führt auf den Begriff des Raumes [2]). Iſt

---

[1]) In motu proprie accepto est duo reperire scil. continuitatem et successionem. Secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, quia ex continuitate magnitudinis est continuitas motus ut dicitur IV. et V. Physic. Secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus, unde tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius. Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem et successionem, aliqui autem habentes successionem, sicut motus affectionum et etiam cogitationum, quando scil. anima transit de una cogitatione in aliam — inter illas duas enim intentiones cogitatas non est aliqua continuitas — et ideo (Augustinus) divisit mutationem creaturae per locum et tempus. 1 dist. 8, qu. 3, art. 3.

[2]) Locus secundum id quod est, nec materia est nec forma locati, quia materia et forma non separantur a re, locus autem separabilis est a locato; nec etiam spatium dimensionatum infra terminos corporis continentis existens, quia nihil est infra terminos corporis continentis circumscripta magnitudine corporis contenti. Cujus ratio est, quia si circumscripta magnitudine corporis contenti esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis, tale esset dimensionatum longitudine, latitudine et profunditate; dimensiones autem sunt accidentia, cum sint quantitates; ergo non possunt esse in subjecto nisi in corpore. Si ergo esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis praeter magnitudinem corporis contenti, sequitur quod esset aliquod accidens sine subjecto, quod est impossibile. Opusc. 52, de natura loci.

er nun aber auch von den Körpern verſchieden, ſo iſt er doch nicht außer den Körpern, ſondern die Umgränzung des körperlichen Inhaltes [1]). Einen leeren Raum gibt es überhaupt gar nicht, weder außerhalb [2]) noch innerhalb [3]) der Körperwelt. Eben ſo wenig gibt

---

[1]) Si locus esset spatium' infra terminos corporis continentis, sequitur quod infinita loca essent simul, sicut deducit philosophus, quia cum aqua et aër et quodlibet corpus et quaelibet partes corporis habeant proprias dimensiones et proprias distantias, idem faciant omnes partes in toto, quod tota aqua in vase, quia secundum positionem eorum qui tenent sententiam de spatio quod sit locus, cum aqua est in vase, praeter dimensiones aquae sunt ibi aliae dimensiones spatii penetrantes dimensiones aquae. Constat autem, quod eodem modo pars continetur in toto, sicut aqua in vase, nisi quod locatum est divisum a loco, pars autem non est actu divisa a toto. Si ergo pars dividatur a toto praeter dimensiones partis essent ibi aliae dimensiones totius penetrantes dimensiones partium. Manifestum est autem, quod divisio non facit de novo ibi esse dimensiones, sed praeexistentes dividit. Sicut autem post divisionem sunt ibi aliae dimensiones totius penetrantes dimensiones partium, sic erunt ante divisionem. Quot ergo partes convenit accipere in aliquo toto quarum una continet aliam, tot erunt dimensiones se invicem penetrantes: sed in aliquo toto continuo est accipere infinitas partes, quarum una continet aliam, eo quod quodlibet totum continuum divisibile est infinitum; ergo in aliquo toto continuo erunt infinitae dimensiones se invicem penetrantes. Si ergo dimensiones sunt locus, sequitur, quod infinita loca sunt simul, quod est impossibile. Ibidem.

[2]) In omni loco possibile est existere corpus, alioquin locus esset frustra; sed extra coelum non est possibile existere aliquod corpus, ut probatum est; ergo extra coelum non est vacuum. Illi enim, qui ponunt vacuum, definiunt vacuum esse locum, in quo non existit corpus; sed possibile est esse; ergo extra coelum non est vacuum. Est autem sciendum, quod Stoici posuerunt vacuum infinitum, in cujus quadam parte est mundus; et ita relinquitur secundum eos, quod extra extremam circumferentiam sit vacuum. Quod quidem tali imaginatione probare volebant. Si enim esset aliquis in extrema circumferentia coeli, aut posset extendere manum suam, aut non. Si non posset, ergo impeditur ab aliquo extrinseco existente, et redibit eadem quaestio de illo extrinseco, si in extremo ejus aliquis existens posset ultra manum porrigere; et ita vel procederetur in infinitum, vel venietur ad extremum corpus, ultra quod homo ibi existens non posset manum porrigere; quo dato sequitur, quod extra id possit esse corpus, et cum non

es einen unendlichen Raum; es gibt keinen Raum außerhalb der Körperwelt, dieſe iſt aber nothwendig begränzt und endlich, indem

---

sit, extra erit vacuum. Ad hoc autem respondet Alexander dicens, positionem esse impossibilem. Cum enim corpus coeli ~~sit impossibile~~, non est receptivum alicujus extranei; unde si ex hac impossibili positione sequitur aliquod inconveniens, non est curandum. Sed ratio non videtur esse sufficiens, quia impossibilitas hujus positionis non est ex parte hujus, quod est extra coelum, sed ex parte ipsius coeli; nunc agitur de eo, quod est extra coelum; unde eadem ratio est, si totum universum esset terra, in cujus extremo posset esse homo. Et ideo oportet aliter dicere sicut ipse etiam dicit, quod manum suam extra extendere non posset homo in extrema circumferentia constitutus non propter extrinsecum impediens, sed quia de natura omnium corporum naturalium est, quod contineantur infra extremam circumferentiam coeli; alioquin coelum non esset universum. Unde si esset aliquod corpus, quod non deberet a corpore coeli sic contineri, id nihil prohiberet esse extra coelum, sicut substantiae spirituales. Quod autem non sit vacuum extra coelum, probat Alexander, quia illud vacuum erit aut finitum aut infinitum. Si finitum, oportet quod alicubi terminetur, et redibit eadem quaestio, utrum extra id possit aliquis manum extendere. Si autem sit infinitum, aut ergo ista potentia vacui erit frustra, aut oportebit ponere corpus infinitum, quod possit recipi in infinito vacuo. Item sit vacuum extra mundum, similiter se habet mundus ad aliam partem vacui sicut ad istam, in qua est mundus; ergo ista non est proprie locus ejus; nulla ergo est causa, quare in hac parte vacui maneat. Si autem mundus non feratur magis ad unam partem quam ad aliam, quia in vacuo non est differentia, fertur ergo ad omnem partem et ita mundus destruetur. De coelo et mundo I, lect. 21.

*) Die Gründe hiefür in Physic. IV, lect. 11 u. 14: 1) Ein natürliches Vacuum müßte die causa efficiens oder die causa finalis oder der Ort der Bewegung ſein. Es kann nicht causa efficiens ſein, weil jede Bewegung beſtimmte Urſachen hat, das Vacuum aber ſeinem Begriffe zufolge die unbeſtimmte, indifferente Leere iſt; nicht causa finalis, weil kein Grund vorhanden wäre, warum ein Körper ſich gerade zu dieſem oder jenem Puncte des Vacuum bewegen ſollte; nicht Ort einer Bewegung, weil die potenziellen Theile des actuellen Ganzen, das an jenem Orte ſich befände, vermöge ihres Durchdrungenſeins vom Vacuum auch actuell ſein müßten. 2) Jede Bewegung iſt entweder natürlich oder gewaltſam. Die natürliche Bewegung folgt einem Zuge nach Oben oder Unten; in der allſeits indifferenten Leere gibt es keinen ſolchen Zug. Die gewaltſame Bewegung iſt Folge einer Repercuſſion oder eines Widerſtandes; daran iſt im Vacuum nicht zu denken, alſo auch

jeder einzelne Körper ſeinem Begriffe nach etwas Begränztes iſt [1]), eine unendliche Menge ſolcher Körper aber nicht angenommen werden kann, da es überhaupt keine unendliche Vielheit gibt [2]). Der

---

dieſe Art der Bewegung aus demſelben ausgeſchloſſen. 3) Vacua in den irdiſchen Körpern annehmen, hieße einen Ort im Orte annehmen; die Dichtigkeit und Schwere der irdiſchen Körper iſt das directe Gegentheil des Vacuum; ein Vacuum im irdiſchen Körper ſollte ſeiner Feinheit und Leichtigkeit willen nach Annahme der Gegner den Körper aufwärts treiben, und doch iſt andererſeits ein völlig Leeres gar keiner Bewegung fähig, und überhaupt kein Schnelligkeitsgrad ſeiner Bewegung im Vergleiche mit anderen mehr oder minder leichten Körpern denkbar.

[1]) Definitio corporis est, quod sit determinatum planitie i. e. superficie, sicut definitio lineae est, quod eidem termini sint puncta. Nullum autem corpus determinatum superficie est infinitum; ergo nullum corpus est infinitum neque sensibile, quod est corpus naturale, neque intelligibile, quod est corpus mathematicum. Zu dieſem rationellen Grunde treten mehrere natürliche hinzu: 1) Ein unendlicher Körper müßte entweder einartig ſein, oder das Gegentheil. Wäre er einartig, ſo müßte er entweder immerfort ruhen oder immerfort ſich bewegen; erſteres, weil er keinen Raum zur Bewegung hätte, letzteres, weil er kein Ziel der Bewegung hätte. Beides ſtreitet unter ſich und mit dem Begriffe der Natur, die zumal Princip der Bewegung und Ruhe iſt. Beſtände der unendliche Körper aus Theilen verſchiedener Art, ſo müßten dieſe Arten derſelben entweder endlich oder unendlich ſein. Sie könnten nicht ſämmtlich endlich ſein; die beiden äußerſten müßten nothwendig unbegränzt ſein (z. B. Erde und Feuer); wären ſie dieß, ſo müßten die mittleren begränzten Körperarten von ihnen abſolut überwältigt werden. Wären die Arten unbegränzt viele, ſo gäbe es auch unendlich viele Elemente und Arten der Orte; beides iſt unmöglich. 2) Jeder wahrnehmbare Körper muß entweder ſchwer oder leicht ſein, nach Oben oder nach Unten ſtreben. Beides iſt einem unendlichen Körper unmöglich; eben ſo wenig kann er, da er untheilbar iſt, in eine leichte und ſchwere Hälfte geſchieden werden. 3) Es gibt 6 Arten der Orte: Oben und Unten, Vorne und Hinten, Links und Rechts; dieß gilt von allen einzelnen Körpern und vom ganzen Univerſum. Ein unendlicher Körper läßt keine ſolchen örtlichen Beſtimmungen an ſich zu; alſo iſt er unmöglich. 4) Ein unendlicher Körper heiſcht einen unendlichen Ort; jeder Ort muß aber als beſtimmter Ort ein begränzter Ort ſein; alſo iſt ein unbegränzter Körper undenkbar.

[2]) Omne numerabile contingit numerari et per consequens numerando transiri; omnis autem numerus et omne quod habet numerum est numerabile; ergo omne hujusmodi contingit transiri; si igitur aliquis numerus sive separatus sive in sensibilibus existens sit infinitus, se-

Begriff des Raumes gehört nicht bloß der Mathematik, ſondern auch der Phyſik an, weil er nicht bloß mathematiſche, ſondern auch phyſikaliſche Eigenſchaften hat. Die erſte dieſer Eigenſchaften iſt ſeine Unbeweglichkeit; der Raum iſt unbeweglich nicht bloß wie die Flüſſigkeit, welche im Gefäße trotz deſſen Bewegung immer denſelben Platz einnimmt, ſondern er bleibt auch unbeweglich an derſelben Stelle, wenn der Körper aus ihm heraustritt und einem anderen Platz macht [1]). Hieraus geht zugleich hervor, daß man den Raum nicht mit der Oberfläche des Körpers identificiren darf [2]). Man unterſcheidet im phyſiſchen Raume als primären Gegenſatz das Oben und Unten, welchem ſich die übrigen Gegenſätze der räumlichen Dimenſionen unterordnen [3]); das unbewegliche Oben iſt die äußerſte

---

quetur quod possibile sit transire infinitum, quod est impossibile. Physic. III, l. 8.

[1]) Locus est immobilis non solum motu locati sed etiam motu continentis. Opusc. 52, de natura loci.

[2]) Propria ratio quantitatis, quae competit quantitati ut quantitas est, ratio est mensurae, propter quod Averroes dicit, quod quantitates sunt differentiae mensurarum. Alia est enim ratio aliquid mensurandi extrinsece et intrinsece; et ideo ultimum continentis, ut mensura est continentis intrinseca, dicitur superficies, ut autem mensura contenti et locati extrinseca est locus. Et ideo superficies et locus, licet sint unum materialiter quantum ad id quod quodlibet est ultimum continentis, tamen diversae sunt species constitutae per diversas formales rationes. Ibidem.

[3]) Secundum Aristotelem in coelo distinguuntur sex positionis differentiae scil. sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro. Principium enim motus totius firmamenti manifeste apparet in oriente; est autem in quolibet animali principium motus a dextro. Si ergo imaginemur motum firmamenti, sicut motus unius animalis, oportebit ponere dextrum coeli in oriente, sinistrum vero in occidente, sursum in meridie, deorsum vero in septemtrione, anterius vero in superiori hemisphaerio, posterius vero in posteriori hemisphaerio i. e. velut si imaginemur unum hominem, quia sua dextera moveret coelum ab oriente versus superius hemisphaerium, consequens esset, quod caput teneretur versus meridiem et postea versus septemtrionem; et pars anterior hominis esset versus superius hemisphaerium; posterius vero hominis i. e. deorsum versus inferius. Quidam tamen non respicientes ad dispositionem humani corporis ad ordinem motus coeli, posuerunt superius coeli esse partem orientalem, eo quod ibi incipit motus;

Peripherie des Himmels, das Unten die Erde als unbewegliches Centrum dieſer Peripherie [1]). Mit dieſem Gegenſatze hängt nun eine weitere Eigenſchaft des phyſiſchen Raumes zuſammen; er umſchließt nicht nur die Körper, ſondern er conſervirt und formirt ſie auch in Kraft der himmliſchen Einflüſſe, deren Wirkſamkeit ſich gemäß der Diſtanz der Räume bethätigt, woraus ſich die allgemeinſten phyſikaliſchen Beſchaffenheiten der Elemente und der aus ihnen zuſammengeſetzten Körper erklären [2]). Jedes Element erhält in Kraft dieſer nach den Diſtanzen vom Himmel als locans primum beſtimmten Einflüſſe ſeinen beſtimmten natürlichen, unveränderlich gegebenen Ort, die ihm eigenthümliche Sphäre, deren jede der nächſt höheren eingeordnet iſt, wie die geſammte irdiſche Weltſphäre dem Himmel, und in dieſem jede Sphäre der nächſt höheren, und ſo

---

dextrum autem coeli in parte meridionali, versus quam partem, quod ad nos procedunt motus planetarum, unde per oppositum inferius coeli intelligitur occidens; sinistrum autem coeli intelligitur pars septentrionalis, et hoc modo videntur hic procedere verba Job. Comm. in Job, c. 23, lect. 1.

[1]) Quia locus immobilis est, propter hoc medium coeli, quod est centrum, et ultima superficies corporis circularis, quae est coelum, sic se habent; quod hic dicitur sursum, illud vero deorsum, quae sunt duae loci differentiae; haec enim maxime manent immobilia. Opusc. 52.

[2]) In loco non est tantum continentia locati, sed est ibi virtus conservans et formans locatum. Et propter hoc dicit Alfarabius, quod causa quare ex hac parte materiae generatur terra, et ex alia aqua vel aër vel ignis, non est nisi locus cum virtute coelesti. Quia enim frigiditas tanta, quanta causatur ex distantia, quae est ex orbe usque ad centrum, invenit hanc partem materiae in loco terrae, propter hoc inspissat eam inspissatione vehementi, ita quod exprimit ex ea humidum et facit elementum siccum et frigidum, quod est terra. Frigiditas vero inspissans materiam, sic tamen quod non est ex ea exprimens humidum, sed faciens ad se fluere generat aquam, et haec frigiditas est solum in tanta distantia, quanta est locus aquae ab orbe. Caliditas enim non consumens humidum, sed secum compatiens generat aërem, quae quidem caliditas causatur ab orbe in tanta distantia quae est ejus ad locum aëris. Ignis enim cum sit summe calidus, generatur in loco immediato sphaerae lunae ex motu disgregante et calefaciente materiam. Hoc supposito intelligendum est, quod motus locati non est ad ipsam superficiem locantis propter superficiem, sed propter virtutem conservativam et formativam locati. Ibidem.

fort bis zum oberſten und höchſten. Da die höchſte von keiner anderen mehr umſchloſſen iſt, ſo iſt ſie nicht mehr im Raume [1]), wenigſtens nicht an ſich, ſondern per accidens, inſofern nämlich in der Kreislinie, welche die Bewegungslinie der himmliſchen Körper iſt, alle aneinander gränzenden Theile einander wechſelſeitig umſchließen [2]). Die immateriellen Subſtanzen aber ſind als ſolche von keinem Raum umſchloſſen; vielmehr umfaſſen ſie den Ort, an dem ſie ſind und wirken; ſo umſchließt die Seele den Leib, der Engel das körperliche Object, auf welches er wirkt [3]), Gott aber alle Dinge [4]). Die Seelen und die Engel ſind mit ihrer Gegen-

---

[1]) Cum locus sit terminus continentis, cuicunque corpori adjacet aliquod corpus continens ipsum exterius, hoc est in loco simpliciter et per se. Cui vero corpori non adjacet aliquod corpus exterius continens ipsum, minime est in loco. Tale autem corpus in mundo non est nisi unum, scil. ultima sphaera, quaecunque sit illa. Unde secundum hanc determinationem sequitur, quod ultima sphaera non sit in loco. Phys. IV, lect. 1.

[2]) Quaedam sunt per se in loco, sicut omne corpus, quod per se movetur in loco, vel secundum loci mutationem vel secundum augmentum; sed coelum i. e. ultima sphaera non est hoc modo in loco, cum nullum corpus contineat ipsum, sed secundum quod movetur circulariter, partibus sibi invicem succedentibus, sic et locus debetur partibus ejus in potentia, inquantum scil. una pars ejus est habita i. e. consequenter se habens ad aliam. Quaedam vero secundum accidens sunt in loco, sicut anima et omnes formae, et hoc etiam modo coelum sive ultima sphaera est in loco, inquantum omnes ejus partes sunt in loco, ex eo quod unaquaeque pars ejus continetur sub alia secundum circulationem. In corpore enim non circulari pars extrema remanet non contenta sed continens tantum. Sed in corpore circulari quaelibet pars est continens et contenta, in potentia tamen. Unde ratione omnium partium suarum corpus circulare est in loco. Et hoc accidit esse per accidens, sive per partes. Phys. IV, lect. 7.

[3]) Non oportet dicere quod angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco; nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam et non continetur ab ea; anima enim est in corpore ut continens et non ut contenta; et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum sed ut continens aliquo modo. 1 qu. 52, art. 1.

[4]) 1 qu. 8, art. 1 ad 2dum.

wart und Wirkſamkeit auf einen beſtimmten Ort beſchränkt, Gott aber iſt ſchlechthin über den Raum erhaben [1]) und hat darum den Raum unbeſchränkt in ſeiner Gewalt; er erfüllt alle Räume, indem er nicht nur allen Dingen in allen Räumen das Sein verleiht, ſondern auch allen Räumen das Sein und die ihnen eignende Kraft (virtus locativa) verleiht [2]). Wie die Seele nach der Ganzheit ihres Weſens in jedem Theile des Körpers iſt, ſo iſt auch Gott als Ganzer an jedem Orte des Univerſums [3]), aber nicht in ſolcher Weiſe wie die Seele; die Seele iſt in allen Theilen des Leibes als Eſſenz deſſelben, Gott in allen Theilen des Univerſums als causa essendi derſelben [4]). Die Seele iſt an den Ort ihres Körpers gebunden, weil ſie das Weſen des Körpers iſt; der Engel iſt gleich Gott an keinen beſtimmten Ort gebunden, aber er iſt nicht weſenhaft an einem beſtimmten Orte wie Gott und die Seele, ſondern nur durch ſein Wirken, und kann nicht wie Gott an mehreren Orten zugleich ſein, ſondern wie die Seele, nur an einem beſtimmten Orte. Er muß daher, um von einem Orte zu dem anderen zu gelangen, von dem einen zu dem anderen ſich bewegen, ohne aber in ſeiner Bewegung an die Continuität des Raumes gebunden zu ſein, weil er an den Raum ſelbſt nicht gebunden iſt, indem nicht der Raum ihn, ſondern er den Raum umſchließt [5]).

---

[1]) Corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco; Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non est in alio; Deus autem neque circumscriptive, neque definitive, quia est ubique. 1 qu. 52, art. 2.

[2]) 1 qu. 8, art. 2.

[3]) Secundum se totum est ubique. 1 qu. 8, art. 4.

[4]) Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia rerum, sed per essentiam suam; quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi. 1 qu. 8, art. 3.

[5]) Cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit nisi per continuitatem motus; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcunque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia

Die Bewegung im Raume wird durch die Zeit gemeſſen, welche ſo gewiß eine von unſerem Denken unabhängige Wirklichkeit hat, als eine Succeſſion von Momenten in der räumlichen Bewegung unabhängig von unſerem Denken ſtatt hat [1]). Die Zahl dieſer aufeinander folgenden Momente conſtituirt eine beſtimmte Zeit; die Zeit iſt alſo die Zahl der Bewegung rückſichtlich des Vorher und Nachher im Verlaufe der Bewegung [2]). In dem nothwendig zu unterſcheidenden Vorher und Nachher dieſes Verlaufes hat die Zeit ihr Sein, welches in einer fortwährenden Entäußerung und Alteration des untheilbaren Jetzt beſteht [3]). Die Zeit iſt ſomit die im

---

media, vel quod actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scil. moveri de extremo in extremum et non per medium, potest convenire angelo, sed non corpori; quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu; sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco prout vult, vel per medium vel sine medio. 1 qu. 53, art. 2.

[1]) Cum numerus sit in rebus numeratis, sicut dependet esse rerum numeratarum ab intellectu numerante, ita et numerus. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu nostro, sed ab intellectu qui est causa rerum, sicut est intellectus divinus. Ergo nec numerus rerum dependet ab intellectu nostro. Tempus autem numerus motus est, et ideo, sicut motus non dependet ab intellectu nostro, ita nec tempus. Opusc. 44, de tempore, c. 1.

[2]) Tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Ibid., c. 2.

[3]) Philosophus concludit (Phys. IV.) nunc et tempus esse simul sicut mobile et motus sunt simul; et constat quod motum esse ipsius mobilis est continuatio ipsius motus, non autem ipsum mobile; sed sicut mobile non separatur a moto esse nec a motu, sed semper sunt simul, ita etiam est de ipso nunc, quod ipsa diversa esse sunt essentiae ejus conjuncta. Unde haec diversa esse ei adjuncta erunt aliquid temporis, et non ipsum nunc, praeter quod tamen nihil temporis est. Ipsum vero instans quod in se alteratur diversa et diversa ratione quoad sua esse, est aliquid temporis, sed non tempus. Unde Philosophus ibidem, quum prius vocasset ipsum nunc numerum mobilis, subjungit nunc non comparari ad mobile sicut numerum sed sicut unitatem numeri, quam constat non esse numerum; sed ejus replicatio, quae est sibi alterum et alterum esse, est numerus. Ipsa autem replicatio unitatis non est

Fluſſe begriffene Gegenwart [1]). Die causa materialis der Zeit iſt die Bewegung, von welcher ſie den Charakter der in's Unendliche theilbaren Continuität hat; formaliter genommen oder als Zahl iſt ſie nothwendig immer eine discrete Größe, deren Zahl- oder Maaßeinheit von der gleichförmigen Bewegung des mobile primum hergenommen wird. Alles, was den motoriſchen Einflüſſen des mobile primum unterworfen iſt, unterliegt auch den Beſtimmungen der Zeit, gehört der Zeit an und iſt in ſeiner Dauer durch die Zeit eingegränzt. Aber nicht alles Überzeitliche iſt als ſolches auch ſchon ewig. Denn außer den Bewegungen und Veränderungen, welche durch die motoriſchen Einflüſſe des Himmels verurſacht werden, gibt es noch andere Bewegungen und Veränderungen, denen die überirdiſchen Cauſalitäten ſelbſt wieder unterworfen ſind; ſie ſind zwar der Subſtanz nach unwandelbar, unzerſtörbar und von unbegränzter Dauer, gleichwol aber accidentellen Änderungen unterworfen, die Geſtirne rückſichtlich des Ortswechſels, die Engel hinſichtlich ihrer Geiſtesthätigkeiten und Willensentſchließungen, welche letztere ſich gleichfalls auf örtliche Bewegungen beziehen können. Nur Gott allein iſt ewig, weil er weder ſubſtanziellen, noch accidentellen Veränderungen unterworfen iſt [2]). Denn immerwährende Gegenwart

---

ipsa unitas, sed accidens ejus, licet ipsa quoque sit accidens. Opusc. 36, de instantibus, c. 3.

[1]) Solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV. Physic. Unde si motus coeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore. 1 qu. 10, art. 4. Der Augenblick wird definirt: Id quod distinguit partes temporis ab invicem, est nunc, quod est principium temporis unius et finis alterius. Opusc. 36, c. 3.

[2]) Dicendum, quod cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habet transmutationem adjunctam vel in actu vel in potentia; sicut patet in corporibus coelestibus,

iſt nicht mit Ewigkeit gleichbedeutend, gleichwie auch ein ſubſtanziell unwandelbares Sein nicht eo ipso ſchon das ſchlechthin nothwendige Sein iſt. Daher ſich auch die Überzeitlichkeit (aeviternitas) eines Weſens ganz wol mit ſeiner creatürlichen Endlichkeit verträgt [1]). Die menſchliche Seele iſt nach ihrer ſenſiblen Seite weſentlich zeitlich, nach ihrem intellectiven Sein weſentlich überzeitlich; aber per accidens, nämlich in Rückſicht auf ſeine Thätigkeiten, iſt auch der menſchliche Intellect der irdiſchen Zeit unterworfen [2]), ſoweit nämlich das intelligere von der Mitwirkung der anima sensibilis abhängig iſt [3]); und eben hiedurch iſt auch ſeine Vorſtellung von der Zeit bedingt [4]). Der Engel unterliegt durch ſeine Thätig-

---

quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habet cum transmutabilitate secundum locum; et similiter patet de angelis, quod si habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum, suo modo; et ideo hujusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur. 1 qu. 10, art. 5.

[1]) Nunc temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subjecto et ratione; unde aeternitas non est idem, quod nunc temporis. 1 qu. 10, art. 4.

[2]) Intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit (Gen. ad lit. VIII, c. 20 et 22), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. 1 qu. 85, art. 4.

[3]) Intellectus abstrahit a phantasmatibus, et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata. 1 qu. 85, art. 5.

[4]) In actionibus animae, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animae, tamen est transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animae est continuum et tempus, sicut dicitur in tertio de anima; et ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem

keiten dem Maaße der Zeit, ſeine Exiſtenz iſt überzeitlich, in der ewigen Anſchauung Gottes hat er an der Ewigkeit Theil [1]). Während aber der menſchliche Intellect in ſeinen Thätigkeiten dem Maaße der irdiſchen Zeit unterſtellt iſt, haben die Thätigkeiten des engliſchen Intellectes die himmliſche Zeit zum Maaße, welche über unſere Vorſtellung erhaben iſt. Was zum Weſen der Zeit überhaupt gehört, nämlich die Succeſſion, iſt auch in der himmliſchen Zeit. Aber die himmliſche Zeit hat weder den Charakter der Continuität, noch ſchließt ſie discrete Größen in ſich; daher iſt in ihr das Prius und Posterius durch kein Mittleres geſchieden, ſondern folgt unmittelbar aufeinander [2]). Der Denkact eines Engels iſt in Beziehung auf ſeine

---

continuam, et apprehendit prius et posterius in ea; et in hoc consistit ratio temporis. Opusc. 36, c. 1.

[1]) Creaturae spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore; unde et Augustinus dicit, quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad esse eorum naturale mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae participant aeternitatem. 1 qu. 10, art. 5.

[2]) In substantiis separatis quae non intelligunt cum continuo et phantasmate, non est tempus, in cujus diffinitione cadit motus, qui est subjectum temporis, a quo tempus habet, quod sit continuum. — — Sed quia ab non potest apprehendi nisi unum, oportet quod in apprehensione plurium cadat successio prioris et posterioris; sed totum hoc est discretum et non continuum, et tempus est in actionibus earum secundum similitudinem ejus quod est formale in eo, non autem secundum ejus materiale a quo habet esse continuum; ideo tempus quo mensuratur successio in actionibus angelorum est ex indivisibilibus, sicut numerus componitur ex unitatibus, quae sunt indivisibilia quaedam. Illa autem indivisibilia non pertinent ad genus quantitatis, sicut unitates pertinent..... Divisio enim et numerositas quae est in eis, est solutio formalis et nullo modo materialis, quum tot sint in eis species quot individua; et ideo multitudo quae est in eis est de transscendentibus..... Tempus autem, quod mensurat eorum actiones non est continuum nec numerus qui est quantitas discreta, quum ista oriatur a continua; sed est numerus qui est multitudo, quod est de transscendentibus et ex talibus indivisibilibus componi habet. Et ideo non oportet inter duas ejus actiones, quae perficiuntur in diversis indivisibilibus illius temporis aliquod medium cadere; possunt enim duae actiones immediate sibi succedere, sicut et duae unitates. Solum enim inter duo indivisibilia temporis nostri, quod ex talibus componi non potest, quum sit con-

Dauer mit einem menſchlichen Denkacte nicht zu vergleichen; während des letzteren geht eine Zeit vorüber, weil einſtweilen das primum mobile, deſſen Bewegung das Maaß unſerer Zeit iſt, in ſeiner Bewegung weiter rückt; während des engliſchen Denkactes geht keine ſolche Zeit vorüber, weil er für ſeine immanenten Acte keinem ſolchen Maaße unterſtellt iſt [1]). In der Aufeinanderfolge mehrerer Denkacte aber bildet jeder einzelne Moment eine in ſich untheilbare Einheit, und keiner iſt die Continuation eines vorigen; ſie zählen nicht in einer fortſchreitenden Zahlenreihe, ſondern ſind wie die Theileinheiten einer Zahl, d. i. als ein Nacheinander ohne Verzug anzuſehen [2]). Hieraus folgt, daß unſere irdiſche und jene himmliſche Zeit ſich aneinander nicht meſſen laſſen, wol aber laſſen ſich beide von einem gemeinſamen Erſten ableiten, aus welchem beide ausfließen, nämlich von der Überzeitlichkeit [3]) als primitiver Zeiteinheit und analogiſchem Principe aller Zeit [4]).

---

tinuum, cadit medium; sed si ex eis componeretur tempus nostrum, nil caderet medium, quia partes rei immediate coirent; et ideo instantia in tempore nostro non sunt partes, quum sibi invicem immediate succedere non possint. Opusc. 36, c. 1.

[1]) Quum Angelus aliquod unum intelligit morose, nullus transitus est, sed est una particula ipsius temporis invisibilis quo mensuratur actio ejus, quaecunque mora fuerit in illud intelligendo. Non enim aliquid continuum, unum, uniforme est transitum habens, cujus illud sit mensura et accidens, ut apud nos; et ideo particulae illius temporis non habent transitum, nec a parte intelligibilium sibi succedentium, quum unum aliquid indivisibile intelligatur, nec a parte alicujus subjecti cujus existentia est in continuo motu et transitu; hoc autem imaginationem nostram transscendit, quia imaginatio nostra non transscendit continuum et tempus. Una ergo particula indivisibilis illius temporis manere potest cum multo tempore nostro, cujus tamen partes illi particulae commanere non possunt, nec tamen propter hoc est in illa particula successio vel continuatio aliqua, quum tempus illud non sit accidens alicujus in successione et continuitate existentis. Opusc. 36, c. 1.

[2]) Quum vero intelligibilia sibi succedunt, erit ibi tempus perfectum ex multis particulis indivisibilibus in se ipsis; et hae particulae non sunt instantia, quia nulla istarum est eadem in toto tali tempore sicut est instans temporis in tempore, nec aliqua istarum est continuatio temporis, sed quaelibet est pars sicut unitas numeri. Ibid., c. 4.

[3]) Instans, quod est quasi unitas ipsius primi mobilis, secundum Philosophum, non est instans aevi, quia instans aevi est aliud per essen-

Dasjenige, was dem Maaße der Zeit und des Raumes unterliegt, iſt die Bewegung. Nun gibt es eine dreifache Bewegung im Raume: die kreisförmige, die geradlinige und eine gleichſam aus beiden zuſammengeſetzte dritte Bewegung. Letztere ſetzt zu ihrer Erklärung die beiden anderen voraus; unter dieſen aber ſteht abermals die geradlinige der kreisförmigen nach. Denn einzig die Cirkelbewegung kann eine ununterbrochene und immerwährende ſein, während die geradlinige gebrochen und unterbrochen werden muß, wenn ſie in einer beſtimmten Richtung an einer nothwendigen Gränze angelangt noch weiter ſich fortſetzen ſoll [1]). Der in geradliniger

---

tiam ab instantibus continuantibus tempus; ab illo tamen ista derivantur et oriuntur. Sed ipsum est idem in essentia sua, in qua nulla cadit alteratio sicut in essentia primi mobilis; nec alterabitur etiam consequenter ad alterationem primi mobilis, quod alteratur secundum ubi; hoc est instans, quod nos vocamus aevum, quod est principium temporis. Unde Boëthius (de Consol. III.):

Terrarum coelique sator, qui tempus ab aevo
Ire jubes...

quia ab isto instanti procedit tempus sicut motus a mobili, non tanquam ab aliquo sui generis, sed exemplariter, sicut dicimus inferiora procedere a superioribus. Ideo subtiliter discernendum est inter ista duo nunc, quia primum nunc est mensura tantum, secundum vero etiam est accidens et ad genus temporis pertinens, ideo dicitur mensurare tempus. Opusc. 36, c. 3.

[4]) Sicut bene arguitur quod nihil motus est nisi mobile sit, et tamen mobile non est aliquid de substantia seu de essentia motus nisi forte sicut subjectum dicitur pertinere ad accidens suum, quum cadat in ejus diffinitione, sed hoc est quia accidentia diffiniuntur per suppletionem subjectorum quae penitus sunt extra essentias eorum — ita bene arguitur quod nihil temporis sit nisi instans sit, nec tamen ideo sequitur, quod illud instans sit aliquid temporis. Ibidem.

[1]) Motus rectus non potest procedere in infinitum. Hoc enim esset dupliciter Uno modo sic, quod esset magnitudo, per quam transit modus rectus infinita; quod est impossibile. Sed etiam si esset aliqua magnitudo infinita, nihil moveretur ad infinitum. Quod enim impossibile est esse, nunquam fit aut generatur; impossibile est autem transire infinitum, nihil ergo movetur ad hoc quod infinita pertranseat. Non ergo potest esse motus rectus infinitus super magnitudinem infinitam. Alio modo posset intelligi motus rectus infinitus super magnitudine finita per reflexionem. Sed motus qui est reflexus, non est unus, ut

Bewegung begriffene Gegenſtand kann nicht zum Ausgangspuncte ſeiner Bewegung zurückkehren, ohne eine zweite von der erſten verſchiedene und ihr entgegengeſetzte Bewegung, in welcher er zugleich in ein ſeiner früheren Situation entgegengeſetztes Verhältniß zu den räumlichen Gegenſätzen des Rechts und Links, oder des Vorne und Hinten, oder des Oben und Unten treten muß, während er in der Kreisbewegung an keinem Puncte eine entgegengeſetzte Richtung einzuſchlagen genöthigt iſt, und ſtets dieſelbe Lage im Verhältniß zu jenen Gegenſätzen beibehalten kann. Er kann, an den Ausgangspunct des Kreiſes zurückgekehrt, die Bewegung ohne Unterbrechung wiederholen, weil im Cirkel jeder Punct zugleich Ende und Anfang der Linie, als der Endpunct der abgelaufenen Bewegung zugleich der Anfang eines neuen Kreislaufes iſt. Iſt die Kreisbewegung einfacher und vollkommener, als die geradlinige und jede andere, ſo iſt ſie nothwendig das Prius im Verhältniſſe zu allen anderen, und kommt demjenigen zu, was in genere mobilium das Höchſte und Erſte iſt. Nun kommt das Bewegtwerden von Natur aus überhaupt den Körpern zu, inſofern die paſſive Materie ein conſtitutiver Beſtandtheil ihrer zuſammengeſetzten Weſenheit iſt; das Erſte und Höchſte in genere corporalium ſind aber die Geſtirne; alſo kommt dieſen vermöge ihres Ranges die kreisförmige Bewegung zu. Die kreisförmige, allen Geſtirnen gemeinſame Bewegung des Himmels iſt aber eben nur ein Erſtes und Höchſtes im Bewegungsſyſteme der ſichtbaren Welt, und hat deßhalb die Geſammtheit aller übrigen dieſem Syſteme eingegliederten Bewegungen und der Träger derſelben zur nothwendigen Folge. Zunächſt einmal fordert das Syſtem einen Mittelpunct der Bewegung, der nicht bloß imaginär ſein kann, weil die Mitte als ſolche etwas Accidentelles iſt, welches an einem an ſich Seienden vorkommen muß. So ergibt ſich noth-

---

supra probatum est, sed est compositus ex duobus motibus. Si autem super linea recta finita non fiat reflexio, erit motus imperfectus et corruptus. Imperfectus quidem, quia possibile est ei fieri additionem. Corruptus autem, quia cum pervenit ad terminum magnitudinis, cessabit motus. Sic igitur patet, quod motus circularis, qui non est compositus ex duobus, et qui non corrumpitur cum venit ad terminum, cum sit idem ejus principium et finis, est simplicior et perfectior quam motus rectus. Phys. VIII, lect. 19.

wendig und von ſelbſt der Gegenſatz zwiſchen dem bewegten Himmel und der ruhenden Erde. Es iſt dieß der conträre Gegenſatz von habitus und privatio, welcher in jedem genus des Seins als Reflex des außer allem genus obwaltenden Urgegenſatzes von Sein und Nichtſein erſcheint, und als Grunddifferenz, auf welche alle weiteren Gegenſätze in eodem genere zurückzuführen ſind. Man kann nicht ſagen, daß die Erde nur ein Theil des Himmels ſei; iſt die Bewegung des Himmels etwas Natürliches, ſo müßte die Unbewegtheit der Erde, wofern ſie ein Theil des Himmels wäre, etwas Unnatürliches und Gewaltſames ſein; ſie müßte daher, weil die Unnatur ein nachfolgender Defect einer früher bereits vorhandenen Natur iſt, ſich einſtmals bewegt haben. Nun aber muß es eine ruhende Mitte im bewegten Kreiſe geben; alſo muß die Erde von jeher dieſelbe Stelle eingenommen haben und kann daher kein Theil des bewegten Himmels ſein. Das Vorhandenſein der Erde kann aber nicht gedacht werden, ohne daß zugleich die übrigen Elemente exiſtirten, und zwar zunächſt die Feuerſphäre. Denn wenn einer von zwei conträren Gegenſätzen wirklich exiſtirt, ſo muß auch der andere vorhanden ſein. Erde und Feuer haben ein gemeinſames Subject ihrer Formen, nämlich die Materie, welche in die Form der Erde hineingebildet die Empfänglichkeit für die Form des Feuers beſitzt. Kein Vermögen iſt umſonſt; alſo exiſtirt die Materie der Erde auch unter der Form des Feuers. Dasjenige aber, worin ſich Erde und Feuer am meiſten conträr entgegengeſetzt ſind, ſind die Eigenſchaften der Schwere und der Leichtigkeit; die Schwere hängt mit der Unbeweglichkeit der Erde zuſammen; wie alſo das Vorhandenſein einer unbeweglichen Erde eine nothwendige Folge des Vorhandenſeins eines kreisförmig bewegten Himmels, ſo iſt die Exiſtenz der Feuerſphäre eine Nothwendigkeit in Folge der Exiſtenz der unbewegten Erde [1]). Aber nicht nur als Folge, ſondern als nothwendiges Prius der Exiſtenz der Erde wird die Exiſtenz der Feuerſphäre erſchloſſen; denn Schwere und Regloſigkeit ſind Defecte, welche nur unter Vorausſetzung eines Seins, an welchem dieſe Defecte nicht vorkommen, denkbar ſind. Alſo muß das ſeiner

[1]) Ignis et terra sunt contraria, quia maxime distant secundum contrarietatem situs, inquantum unum est gravissimum, et aliud lucidissimum. De coelo et mundo II, lect. 4.

Natur nach leichte und bewegliche Element früher ſein, damit die ſchwere, regloſe Erde ſein könne [1]). Wenn Erde und Feuer exiſtiren, ſo müſſen auch Luft und Waſſer, deren natürliche Gegenſätze exiſtiren. Die Erde iſt als das Kalte und Trockene der conträre Gegenſatz zur warmen und feuchten Luft, als das Kalte und Schwere der conträre Gegenſatz zum warmen und leichten Feuer u. ſ. w. [2]) Wenn nun dem Himmel die kreisförmige Bewegung natürlich iſt, ſo den Elementen die geradlinige Bewegung, indem das Schwere die naturgemäße Tendenz nach Unten, das Leichte die naturgemäße Tendenz nach Oben hat. Der Gegenſatz von Unten und Oben iſt aber der Gegenſatz von Mittelpunct und Peripherie; die Erde als das ſchlechthin Schwere hat daher den Mittelpunct der Welt zu ſeinem natürlichen Orte, das Feuerelement dagegen als das ſchlechthin Leichte den höchſten an die himmliſchen Sphären gränzenden Ort; die Luft als das relativ Leichte hat zunächſt der Feuerſphäre, das Waſſer als das relativ Schwere zunächſt der Erde ſeinen natürlichen Ort. Aus ihrem natürlichen Orte gerückt ſtreben die ſchweren Elemente in geradliniger Richtung nach Unten, die leichten Elemente in entgegengeſetzter Richtung nach Oben. Dieß ſind die beiden Bewegungen ad medium und a medio, während die himmliſchen Körper, die weder ſchwer noch leicht ſind, circa medium ſich bewegen. Nun aber können Körper, welchen eine geradlinige und darum begränzte Bewegung natürlich eigen iſt, nicht füglich als immer dauernde gedacht werden [3]); vielmehr müſſen conträr ent-

---

[1]) Est considerandum, quod Plato in Timaeo probavit esse terram et ignem per hoc, quod necesse est corpora esse visibilia propter ignem, et passibilia propter terram. Ibidem.

[2]) Unde relinquitur, si sunt duo elementa, quod necesse est esse alia duo, ex hoc quod probatum est, quod si necesse est esse unum contrarium, necesse est esse alterum. Plato autem probavit ex extremis elementis, quod necesse est esse media per proportiones numerales; quia inter duos cubicos numeros necesse est esse alios numeros secundum continuam proportionalitatem, sicut cubitus binarii est octonarius, cubicus autem ternarii sunt 27, inter quos cadunt media in proportione 18 et 12, quae omnia se habent secundum sexquialteram proportionem. Ibidem.

[3]) Non est rationabile, quod sit aliquod corpus sempiternum, cujus motus non potest esse sempiternus; quia motus est operatio corporis mobilis

gegengeſetzte Körper in ihrem wechſelſeitigen Aufeinanderwirken nothwendig einander verändern und verwandeln. Die Vorgänge aber der Generation und Corruption in der irdiſchen Weltſphäre laſſen ſich nicht erklären ohne eine Urſache, welche die elementaren Kräfte zum Aufeinanderwirken ſollicitirt. Dieſe Sollicitation muß von den ſideriſchen Regionen ausgehen; die ſtets gleichförmige Bewegung jedoch, welche dem Himmel in ſeiner Geſammtheit eigen iſt, könnte keine verſchiedenartigen Dispoſitionen in den Kräften der Elementarwelt hervorrufen. Daher muß es am Himmel außer dem motus diurnus auch noch eine andere von deſſen Richtung abweichende Bewegung geben, eben jene, welche durch den Cirkel der Ekliptik geht. Eben dieſe Bewegung iſt es auch, welche mittelſt der in der Elementarwelt angeregten Proceſſe jene auf- und niederſteigende Bewegung verurſacht, wie ſie bereits in der Entwickelung der meteorologiſchen Erſcheinungen geſchildert worden.

Die dem ganzen Himmel mit allen ſeinen Sphären zukommende kreisförmige Bewegung beobachtet ſtetig dasſelbe Zeitmaaß ohne Steigerung oder Abnahme der Bewegungsgeſchwindigkeit. Eine Steigerung oder Abnahme der Bewegungsgeſchwindigkeit iſt nur dort denkbar, wo Anfang, Mitte und Ende der Bewegungslinie auseinandertreten, weil dann auch Ausgang, Mitte und Ziel der Bewegung auseinanderfallen, und die Mitte den von beiden Endpuncten verſchiedenen Hochpunct der Schnelligkeit bilden oder den ſucceſſiven Übergang von einer größten anfänglichen Schnelligkeit oder Langſamkeit zum anderen Extreme vermitteln kann. Im Kreiſe aber iſt jeder Punct zugleich Anfang, Mitte und Ende der Linie, daher ſind auch in jedem Puncte der kreisförmigen Bewegungslinie jene Geſchwindigkeitsunterſchiede vollkommen ausgeglichen. Steigerung oder Abnahme ſetzen ein beſtimmtes Ziel oder eine beſtimmte Gränze voraus, an welcher beide anlangen müſſen; die Bewegungslinie des Kreiſes bietet nirgends eine ſolche Gränze. Es müßte demnach, wenn dennoch eine Veränderung der Geſchwindigkeit eintreten ſollte,

---

et omnis res est propter suam operationem; sed praedicta corpora scil. elementa habent motus rectos, qui non possunt esse sempiterni, ut in Phys. VIII. probatur; ergo ipsa non possunt esse sempiterna; sed necesse est, quod sint generabilia et corruptibilia, et ita necesse est, quod generatio et corruptio fiat. Ibidem.

eine Steigerung oder Abnahme in's Unendliche ſtatt haben. Dieß iſt aber unmöglich, weil Alles, was in der Zeit vor ſich geht, in einer längſten oder kürzeſten Zeit geſchehen muß. Steigerung oder Abnahme der Bewegung iſt nur dort denkbar, wo eine impotentia praeter naturam entweder anfänglich vorhanden oder ſpäter eingetreten iſt; eine ſolche Impotenz kann aber nur dann ſtatt haben, wenn das körperliche Kraftprincip ſich außerhalb ſeines natürlichen Ortes befindet, wie die activen Elemente Feuer und Luft in den zuſammengeſetzten Körpern. Die Himmelskörper hingegen ſind immer an ihrem natürlichen Orte; alſo bewegen ſie ſich auch mit ſtets gleicher Schnelligkeit ohne Zu- oder Abnahme.

Daß aber die himmliſchen Körper in ihrer Bewegung ſich ſtets an ihrem natürlichen Orte befinden, haben ſie nicht von ſich ſelbſt ſondern von der Bewegung der Sphären, welchen ſie eingereiht ſind. Da im Raume nirgends eine Leere iſt, ſo können auch die Räume zwiſchen den Geſtirnen nicht leer ſein, ſondern müſſen einen körperlichen Inhalt haben, aus welchem erſt die Sterne gebildet worden. Was nun über die Nothwendigkeit einer kreiſenden Bewegung des Himmels geſagt worden, bezieht ſich nothwendig zunächſt auf jene körperliche Füllung des Himmelsraumes, welche ſich ſelbſtverſtändlich in eben ſo viele Sphären theilt, als es Sternregionen gibt, indem jede Region ihre eigenthümlichen Kräfte und Beſchaffenheiten hat, welche ſich von jenen der anderen Regionen unterſcheiden [1]). Die Bewegung der Sterne um einen gemeinſamen Mittelpunct iſt nur unter der Vorausſetzung jener ſubſtanziellen Sphären denkbar, in welchen ſich die Sterne befinden. Das primum mobile — wurde früher deducirt — muß ſich kreisförmig bewegen; in der kreisförmigen Bewegung ſoll der bewegte Körper ſeinen Ort nicht ändern; dieſe letzte Bedingung erfüllend könnten die Sterne nicht von der Stelle rücken, und Auf- und Niedergang derſelben wäre nicht erklärbar. Wohl aber können ſich jene concentriſchen Schalen oder Kreiſe des Himmels ohne Veränderung des Ortes um ihren gemeinſamen Mittelpunct bewegen, und in dieſer Bewegung die Sterne mit ſich führen, ohne daß dieſe aus dem ſie ausſchließenden Medium heraustreten, weil es ſich mit ihnen fortbewegt. Aus dieſer von einem gemeinſamen Mittelpunct beherrſchten Bewegung der himm-

[1]) 1 qu. 68, art. 2; — 1 dist. 14, qu. 1, art. 1.

liſchen Sphären erklärt ſich, warum der ganze Himmel mit allen Sternen in derſelben Zeit eine Umdrehung vollbringt, in welcher den einzelnen Sphären eine ihrer Entfernung vom Erdmittelpuncte proportionirte Schnelligkeit zukommt. Bloß das Empyreum bleibt unbewegt. So ſcheidet ſich alſo der Himmel in das coelum immobile et mobile. Das mobile primum ſelbſt aber ſcheidet ſich wieder in die zwei Syſteme des mobile uniforme und mobile difforme. Allen Geſtirnen kommt außer ihrer täglichen Bewegung um die mit der Erdaxe coincidirende Himmelsaxe noch eine Bewegung anderer Art zu in einer davon abweichenden Richtung, welche durch die Ekliptik geht und in allen Sphären, bis hinauf zur ſternenloſen höchſten Sphäre (coelum aqueum sive crystallinum) ſtatt hat. Der Kryſtallhimmel iſt demnach die mittlere Sphäre zwiſchen dem Empyreum und primum mobile difforme. Der ſecundäre und gegenſätzliche Charakter des letzteren im Verhältniß zum mobile primum uniforme drückt ſich auch darin aus, daß ſeine Bewegung nicht von Oſt nach Weſt, wie im motus diurnus [1]), ſondern von Weſt nach Oſt geht, und zwar ſo, daß die tiefer ſtehenden Sterne ſich ſchneller, die höheren, weil von der Richtung des primum movens unmittelbarer beherrſcht, ſich langſamer bewegen [2]), obwol das Geſetz zunehmender Langſamkeit nach Unten aus gewiſſen Gründen nicht ganz ſtrenge eingehalten wird [3]). Der Grund dieſes Gegen-

---

[1]) Inter ea quae contingit fieri, natura semper facit id quod est optimum, tanquam mota et directa a primo principio, quod est ipsa essentia bonitatis. Videmus autem, quod tanto aliquis motus localis est dignior, quanto versus digniorem partem procedit. Motus enim accipit speciem a termino; sicut in motibus localibus rectis motus localis qui est ad superiorem locum, est honorabilior et nobilioris corporis quam motus localis qui est ad inferiorem locum, eo quod locus qui est sursum, est dignior loco qui est deorsum.

[2]) Alius motus est, quo stellae moventur e converso ab occidente in orientem. In hoc autem secundo motu tanto unumquodque coelestium corporum velocius movetur, quanto propinquius est centro, ut patet secundum computationem astrologorum, qui motui lunae deputant tempus unius mensis, Soli vero, Mercurio et Veneri unum annum, Marti vero duos, Jovi duodecim, Saturno triginta, et stellis fixis 36000 annos. Phys. VIII, lect. 23.

[3]) Nec tamen oportet quod sit proportio velocitatis secundum proportionem

ſatzes in den Bewegungsrichtungen des Himmels liegt darin, daß er die Mitte zwiſchen den ihrer Natur nach unwandelbaren reinen Geiſtern und den ihrer Subſtanz nach wandelbaren Körpern geſtellt iſt. Daher muß er mit beiden etwas Verwandtes haben; und zwar wird er in ſeinen höchſten Sphären die Verwandtſchaft mit den reinen Geiſtern, in den tieferen die Verwandtſchaft mit den irdiſchen Körpern hervorſtellen [1]). Im Sternhimmel oder mobile primum difforme ſcheiden ſich abermals von der Fixſternſphäre die Planetenſphären durch die in ihnen zunehmende Vielfältigkeit und Complicirtheit ihrer Bewegungen; denn je tiefer abwärts, deſto durchgreifender herrſcht die Nothwendigkeit des Bewegtwerdens [2]). Im

---

distantiarum; quia motus coelestes non solum sunt naturales, sed voluntarii et propter finem desideratum. Et ideo, inquantum motus illi sunt naturales, hoc communiter in eis invenitur, quod superiores planetae sunt tardioris motus; inquantum vero motus eorum sunt voluntarii: variatur proportio velocitatis eorum in speciali, non secundum proportionem distantiae, sed secundum id quod est melius. Unde quia motus Veneris et Mercurii quasi colligantur motu Solis utpote ei deservientes ad productionem sui effectus, quasi uniformiter cum ipso moventur. Coel. II, lect. 15.

[1]) In universo est duplicem naturam considerare, scil. naturam sempiternae permanentiae quae est maxime in substantiis separatis, et naturam generabilem et corruptibilem, quae est in inferioribus corporibus. Corpora autem coelestia, cum sint media, utroque aliqualiter participant secundum duos motus. Nam primus motus, qui est diurnus, est causa sempiterna durationis in rebus; secundus autem motus, qui est in circulo obliquo ab occidente in orientem, est causa generationis et corruptionis et aliarum transmutationum, ut patet per Philosophum in II. gen. et corr. Coel. II, lect. 15.

[2]) Nunc Hipparchus et Ptolomaeus posuerunt unicuique planetae solam sphaeram, quam posuerunt etiam esse supremae sphaerae eccentricam, et habere aliud centrum praeter terram, ita quod cum planeta est in ipsa sphaera magis distante a nobis, corpus planetae minus videtur et tardioris motus; cum autem est in opposita parte, videtur magis et velocioris motus. Propter hoc posuerunt quosdam parvos circulos quos epicyclos dicunt, qui moventur super hujusmodi sphaeris, ita quod corpora planetarum in hujusmodi epicyclis moventur non tanquam fixa in hujusmodi circulis, sed quasi motu propinquissimo eos regulans. Sic igitur praeter motum diurnum, quem in coelo attribuunt ex motu primae sphaerae quatuor planetis scil. Saturno, Jovi, Marti et Veneri,

Planetenhimmel findet abermals eine Scheidung zwiſchen einem oberen und unteren Syſtem ſtatt; die vier unteren Planeten unter Vorrang und Obmacht der Sonne beherrſchen die irdiſchen Veränderungen; die oberen Planeten unterſtellen ſich rückſichtlich ihres Einfluſſes auf die irdiſchen Dinge dem Fixſternhimmel, und verurſachen in Gemeinſchaft mit ihm das zeitweilige Beſtehen und Beharren der Dinge [1]) in verſchiedenen Zeitlängen nach Rang und Stellung der Planeten [2]).

---

attribuunt tres motus, quorum unus est, secundum quem corpus stellae circuit epicyclum: secundus est, secundum quem centrum epicycli circuit sphaeram. Tertius autem est, secundum quem ipsa sphaera movetur ab occidente in orientem, quibuslibet centum annis gradu uno secundum motum stellarum fixarum; qui quidem dicitur motus in gradu uno secundum motum stellarum fixarum, qui quidem dicitur motus augis vel appagiri i. e. maximae distantiae in circulo ecentrico. Super autem tres motus addunt quartum motum Mercurio, quo dicunt centrum sphaerae ipsius moveri in quodam circulo parvo circa centrum mundi; quos etiam quatuor motus attribuunt lunae, superaddentes ei quintum. Cum enim circulus sphaerae lunaris, super quem intelligitur moveri centrum epicycli, cum declinet a zodiaco ad meridiem et septemtrionem, necesse est, quod hujusmodi circulus secet zodiacum in duobus punctis, quae dicuntur nodi sive caput et cauda, in quibus tantum locis luna existente possunt contingere eclipses lunares et solares; quae non semper contingunt in eadem parte circuli, et ideo ex hoc quintum motum in Luna secundum quem praedicti nodi moventur, qui dicitur motus capitis et caudae. Corpus autem Solis non dicunt moveri in aliquo epicyclo, sed in suo ecentrico. Unde non attribuunt Soli nisi duos motus, unum scil., quo corpus Solis movetur in ecentrico, et alius est motus augia, quem attribuunt sphaerae Solis, sicut attribuunt sphaeris aliorum planetarum. Et sic patet, quod vere secundum hanc positionem procedit dubitatio, quam hic Aristoteles movet. Nam secundum hanc positionem Mercurius et Luna, qui sunt infimi planetarum, habent plures motus; Sol autem, quem posuerunt medium, habet paucissimos; alii vero planetae medio modo se habent. Coel. II, lect. 17.

[1]) Secundum suppositiones modernorum astrologorum satis convenienter videtur dispositus numerus coelestium corporum, licet non secundum rationem, quam Aristoteles hic assignat. Nam sicut dictum est et sicut Aristoteles dicit in XII. Metaph., oportet in coelestibus motibus aliquid esse, quod est causa perpetuitatis et durationis rerum; et

Die räumliche Bewegung des Himmels iſt die Urſache aller anderen Bewegungen. Die nächſte Wirkung der himmliſchen Bewegungen ſind die alterativen Bewegungen in der irdiſchen Weltſphäre, mit welchen ſich unter gegebenen Umſtänden noch andere Arten von Bewegung verbinden, nämlich die Generation und Corruption der irdiſchen Körper im Allgemeinen, Wachsthum und Abnahme der organiſchen Körper im Beſonderen [1]). Die Alteration

---

oportet aliquid esse quod pertinet ad causam transmutationis, et in unoquoque ordine oportet esse aliquod summum. Sicut igitur in ordine causalitatis permanentiae rerum post primum motum, qui revolvit totum, praeeminentiam obtinet octava sphaera, ita etiam in ordine causalitatis transmutationis rerum summum locum obtinet sphaera Solis; qui quodammodo proportionaliter respondet in hoc ordine sphaerae stellarum, ita scilicet, quod sicut sphaera stellarum fixarum praeeminet in stellarum multitudine, quod congruit universalitati causalitatis ejus propter diversas effectuum species, ita etiam sphaera Solis superabundat in magnitudine solaris corporis et luminositatis ejus propter efficaciam transmutandi corpora inferiora. Unde sicut sphaerae stellarum fixarum attribuuntur duo motus, scil. motus proprius et motus superioris sphaerae: ita etiam Soli attribuitur duplex motus, scil. unus proprius quo movetur in suo circulo; et alius quo movetur sphaera ejus, secundum motum sphaerae stellarum fixarum. Utrique autem sphaerae quasi deserviunt tres inferiores sphaerae, ita scil. quod sphaerae stellarum fixarum intelligantur deservire ad causandam permanentiam in rebus, et ad universales effectus, Saturnus, Jupiter et Mars, propter quod uniformes habent motus secundum numerum. Nam sicut dictum est, unicuique attribuuntur tres motus. Soli autem intelliguntur deservire tres inferiores planetae ad causandam transmutationem in rebus; et ideo diversificantur in numero motuum, ita scil., quod Soli attribuantur duo motus, Veneri attribuantur tres, Mercurio quatuor, Lunae quinque. Coel. II, lect. 18.

[2]) Sicut dicit Ptolomaeus in Quadripartito, actus Saturni coaptantur ad universalia loca et tempora, Jovis ad annos, Martis, Solis, Veneris et Mercurii ad menses, Lunae autem ad dies. Metaph. XII, lect. 9.

[1]) Sicut probatur in VIII. Phys., motus localis est primus motuum; in quolibet autem genere id quod est primum, est causa eorum, quae sunt post in eodem genere; unde motus localis est causa alterationis quae est prima inter alios motus, et praecipue est causa primae alterationis quae est calefactio. Alteratio autem secundum omnes alias qualitates causatur ex alteratione primarum quatuor qualitatum, inter quas duae activae scil. calidum et frigidum sunt priores passivis scil. humido

und Generation ſchließen das Moment der Ortsveränderung nur per accidens in ſich, die Augmentation und Diminution aber per se und ihrem Begriffe zufolge. Hierin zeigt ſich bereits, wie ſich in den höheren Gebilden der Erde, welche an ſich vermöge ihrer Regloſigkeit den geſteigertſten Gegenſatz zum Himmel in genere corporalium darſtellt, eine gewiſſe, freilich unvollkommene Ähnlichkeit mit dem Himmel und deſſen Erſcheinungen hervorſtellt. Die augmentative Bewegung ſteht in der Mitte zwiſchen der geradlinigen Bewegung, welche den ihren natürlichen Ort ſuchenden Elementarkörpern zukommt, und zwiſchen der kreisförmigen Bewegung des Himmels. In der geradlinigen Bewegung verändert der ganze Körper ſeinen Ort, in der augmentativen Bewegung verändern nur einzelne Theile des Körpers ihren Ort, wie in der Kreisbewegung. Aber in der Kreisbewegung nehmen alle Theile des bewegten Körpers ſtets denſelben Raum ein, in der Augmentation hingegen dehnen ſie ſich über den urſprünglichen Raum hinaus, ſo wie ſie ſich in der Diminution auf einen kleineren Raum zuſammenziehen. Augmentation und Diminution ſind Bewegungen, welche mit einer qualitativen Veränderung des organiſchen Körpers verbunden ſind. Es gibt aber noch andere natürliche Bewegungen einer beſtimmten Art organiſcher Körper, welche ſich den Bewegungen des Himmels noch mehr annähern, dadurch, daß ſie mit keiner qualitativen Änderung verbunden ſind, obwol noch mit einer den himmliſchen Regionen fremden alterativen Bewegung. Der Herd dieſer Art von Bewegungen iſt das thieriſche Herz, durch deſſen fortgeſetzte Ausdehnung und Zuſammenziehung zunächſt der durch die Wärmeerzeugung bedingte Lebensproceß unterhalten wird [1]), weiters aber auch die Fähigkeit des Thieres zu willkürlichen Bewegungen bedingt iſt. Inſofern nun alle dem Thiere als ſolchem [2]) eigene Bewegung, die

---

et sicco. Calidum autem est prius frigido, sicut forma privatione; unde motus localis ex virtute motus coelestis, qui est primus localium motuum, est causa caloris. Coel. II, lect. 10.

[1]) Motus coeli est in universo corporalium naturarum sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. 1 qu. 18, art. 1.

[2]) Sicut formam elementi consequitur aliquis motus naturalis, sic nihil prohibet alias formas sequi alios motus naturales. Videmus enim quod ferrum naturaliter movetur ad magnetem, qui tamen motus non est

unwillkürliche ſo wie die willkürliche, auf das Herz zurückzuleiten iſt, muß dieſes eine dem Himmel, als erſtem körperlichen Bewegungsprincipe des Weltganzen analoge Bedeutung haben [1]), obwol dieſelbe als eine zuſammengeſetzte Bewegung von der Einfachheit der Kreisbewegung in etwas abweichen muß [2]). In der vom thieriſchen

---

ei naturalis secundum rationem gravis et levis, sed secundum quod habet talem formam. Sic igitur animal inquantum habet talem formam quae est anima, nihil prohibet habere aliquem motum naturalem, et movens hunc motum est, quod dat formam. Opusc. 35, de motu cordis.

[1]) Sic enim est motus cordis in animali, sicut motus coeli in mundo; sed tamen oportet motum cordis a motu coeli deficere sicut principiatum deficit a principio. Est autem motus coeli circularis et continuus, et hoc ei competit inquantum est principium omnium motuum mundi. Accessu enim et recessu corpus coeleste imponit rebus principium et finem essendi, et sua continuitate conservat ordinem in motibus, qui non sunt semper. Motus autem cordis principium est omnium motuum, qui sunt in animali; unde Philosophus in III. de partibus animalium dicit, quod motus delectabilium et tristium, et totaliter omnes sensus hinc incipientes videntur, scil. in corde et ad terminati. Unde ad hoc quod cor esset principium et finis omnium motuum qui sunt in animali, habuit quemdam motum non circularem, sed similem circulari, compositum scil. ex tractu et pulsu. Unde Philosophus dicit in III. de anima, quod movens organice est ubi est principium et finis idem. Omnia autem pulsu et tractu moventur, propter quod oportet sicut in circulo manere aliquid, et hinc incipere motum. Est etiam iste motus continuus durante vita animalis, nisi inquantum necesse est intercidere morulam mediam inter pulsum et tractum, eo quod deficiat a motu circulari. Ibidem.

[2]) Primum movens organice oportet tale esse ut in eodem sit et principium motus et finis, sicut in quadam circulatione, in qua est gibbosum et concavum, quorum unum est quasi finis, et aliud quasi principium. Nam concavum est sicut finis, gibbosum autem videtur esse sicut principium motus. Secundum concavitatem enim contrahitur in se ipso; secundum gibbositatem vero attenditur ejus dilatatio, prout ab ipso sit principium motus et pulsus. Et quia in ipso est principium motus et finis, principium autem motus oportet esse immobile in unoquoque motu, sicut cum movetur manus, quiescit brachium, et cum movetur brachium quiescit humerus, et sic omnis motus ab aliquo immobili procedit, oportet quod in ipso organo motus, quod est cor, sit aliquid quiescens inquantum est principium motus, et aliud quod

Herzen ausgehenden Bewegung [1]) iſt etwas Conſtantes und etwas Veränderliches; das Conſtante iſt der durch die Thierſeele als lebengebende Form cauſirte beſtändige Wechſel von Abſtoßung und Anziehung; das Veränderliche kommt in dieſe Bewegungen durch die in der Seele ſelbſt hervorgebrachten Veränderungen. Zunächſt reflectiren ſich im leiblichen Leben unwillkürlich die von der Seele aufgenommenen Eindrücke und Reize [2]); weiters aber vermag die

---

movetur, in quantum motus terminatur ad ipsum. Et haec duo in ipso scil. motum et quiescens sunt diversa ratione, licet subjecto et magnitudine sint ab invicem in separabilia. Et quod oporteat ibi esse principium motus et finis, et per consequens quiescens et mobile, manifestum est per hoc quod omnis motus animalis componitur ex pulsu et tractu. In pulsu autem id quod est movens, est tantum principium motus, quia pellens elongat a se id quod pellitur. Sed in tractu id quod movet est terminus motus, quia trahens ad se movet id quod trahitur. Et propter hoc oportet quod primum organum motus localis in animali sit et ut principium motus et ut terminus. Et ideo oportet quod in eo sit aliquid manens, et tamen quod hinc incipiat motus, sicut apparet in motu circulari. Nam corpus quod circulariter movetur propter immobilitatem centri et polorum, non mutat totaliter locum nisi forte ratione, sed secundum totum manet in eodem loco secundum subjectum, partes autem variant locum subjecto, et non ratione tantum, sic etiam est in omni motu cordis. Nam cor in eadem parte corporis confixum manet, sed movetur secundum dilatationem et constrictionem, ut causet motum pulsus et tractus, et sic quodammodo est mobile et quodammodo quiescens. De anima III, lect. 15.

[1]) Warum das Herz in der Mitte des Leibes ſeinen Sitz habe, während das Bewegungsprincip des Univerſums zuoberſt ſeinen Sitz habe, wird 2 dist. 14, qu. 1, art. 1 geſagt: Non oportet esse eundem situm partium in universo, qui est in homine, quia in universo ordinantur corpora super nos, secundum quod minus sunt immaterialia, sed in homine secundum quod expedit ad conservationem vitae et convenientem executionem animae; et propter hoc illud, quod est principium in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut ab omni laesione conservetur, et vitam proportionaliter in omnes partes corporis diffundat: sed coelum quod propter suam impassibilitatem est conservans, non conservatum a corpore alio, est in extremo positum quasi continens; cujus tamen motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus ut in VIII. Physic. dicitur, ad similitudinem motus cordis in animali, ut dicit Rabbi Moyses.

[2]) Dicit Philosophus in libro de causa mortis animalium, quod multoties apparente aliquo, non tamen jubente intellectu, movetur cor et pudenda,

Seele, durch die Reize zum Begehren angeregt, auch mittelſt der motoriſchen Kraft des Herzens den Körper oder einzelne Glieder deſſelben willkürlich in Bewegung zu ſetzen. Die unwillkürlichen Bewegungen gehen von der Seele aus, inſofern ſie ſubſtanzielle Form des Leibes iſt; willkürlich vermag ſie den Körper zu bewegen, weil ſie nebſtdem, daß ſie Lebensform iſt, auch ein Vermögen zu wirken hat [1]). Sie vermag nicht unmittelbar auf die Bewegungsorgane zu wirken; aber wie in einem wohlgeordneten Gemeinweſen alle Glieder ihre Pflicht üben, ohne daß ihnen der Vorſteher unmittelbar Weiſungen ertheilt, ſo leiſten auch die Organe der willkürlichen Bewegung gleichſam von ſelbſt ihre Schuldigkeit, weil ſie durch conſtante Übung daran gewöhnt ſind [2]). Die willkürlichen

---

et hujus rationem assignat: quia necesse est alterari alteratione naturali animalia, alteratis autem partibus hoc quidem augeri, hoc autem decrementum pati, ut jam moveatur et permutetur natis habere permutationibus invicem. Causae autem motuum animalis caliditas et frigiditas, quae de foris et intus existentes naturales et praeter rationem utique facti motus dictarum partium i. e. cordis et pudendi alteratione incidente fiunt. Intellectus enim et phantasia passionem efferunt, ut concupiscentiae, irae et hujusmodi, ex quibus cor calescit vel infrigidatur. Opusc. 35.

[1]) Motus autem progressivus animalis causatur per operationem sensus et appetitus; et propter hoc medici distinguunt operationes vitales ab operationibus animalibus, et dicunt, quod cessantibus animalibus remanent vitales, vitales appellantes, quae motum cordis concomitantur, quibus cessantibus cessat vita et hoc rationabiliter. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur II. de anima; esse autem cuique est a propria forma. Hoc autem differt inter principium motus coeli et animam, quia illud principium non movetur per se, neque per accidens, unde proveniunt in ipsa diversae apprehensiones et affectiones. Unde motus coeli semper est uniformis, motus autem cordis variatur secundum diversas affectiones et apprehensiones animae. Ibidem.

[2]) Dico autem motum naturalem animalis eum qui est cordis, quia ut philosophus dicit in libro de motu animalium, existimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene ac legitime rectam. In civitate enim, quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil est opus separato monarcha, quem oporteat adesse ad singula eorum quae fiunt: sed quilibet facit quae ipsius sunt ut ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc per naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constantim facere proprium

Bewegungen ſind unvorſätzlich oder vorſätzlich, je nachdem ſie von der ſenſiblen, oder, wie im Menſchen, von der intellectiven Seele angeregt werden. Alle Bewegungen haben einen Zweck; das Charakteriſtiſche der willkürlichen Bewegungen iſt, daß das ſich bewegende Weſen eine Kenntniß dieſes Zweckes hat [1]); das Charakteriſtiſche der von der intellectiven Seele ausgehenden Bewegungen iſt, daß der erkannte Zweck mit Wahl und Überlegung angeſtrebt wird, deſſen das Thier nicht fähig und auch nicht bedürftig iſt [2]). Nebſtdem, daß die intellective Seele den Körper willkürlich bewegen kann, hat ſie auch die Freiheit, unabhängig vom Körper ſich ſelbſt zu bewegen; das ſelbſteigene Denkleben des Geiſtes iſt eben die nothwendige Vorbedingung einer Bewegung des Körpers durch die intellective Seele. Die intellective Seele verhält ſich zum menſchlichen Herzen, wie ſich die Engel zu den Himmelskreiſen verhalten; das Herz zu den von ihm abhängigen Theilen des bewegungsfähigen Körpers, wie der Himmel zu den von ihm beherrſchten Dingen der irdiſchen Weltſphäre; weiters ſind im menſchlichen Körper, wie in jedem vollkommen ausgebildeten thieriſchen Körper alle Bewegungsarten der Erdendinge mit ſammt dem unbeweglichen in ihrer Weiſe repräſentirt; auch iſt er durch ſeine durchgebildete und diſtincte Gliederung zur vielſeitigſten Beweglichkeit befähigt [3]) und bildet hiedurch

---

opus, ut nihil opus sit in unoquoque esse animam scil. in quantum est principium motus, sed in principio quodam cordis existente alia quidem vivere, eo quod apta nata sunt facere proprium opus propter naturam. Sic igitur motus cordis est naturalis quasi consequens animam, inquantum est forma talis corporis et principaliter cordis. Ibidem.

[1]) Hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni non solum, cujus principium est intra, sed cum additione scientiae. 2, 1 qu. 6, art. 1.

[2]) Voluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his, quae ratione carent; voluntarium autem denominative dicitur a voluntate et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundam aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scil. per cognitionem aliquam moventur in finem. 2, 1 qu. 6, art. 2.

[3]) In animalibus sunt decem differentiae positionum. Coel. II, lect. 3.

den entſchiedenſten Gegenſatz zu den himmliſchen Körpern, deren ſtreng kugelförmige Geſtalt jede organiſche Gliederung und Selbſtbewegungsfähigkeit ausſchließt [1]). Alle Bewegungen des bloßen Sinnenweſens ſind rein natürliche Bewegungen [2]); die Bewegungen des Geiſtes haben etwas Natürliches an ſich, inſoferne ſie von gewiſſen natürlichen, in ſeinem Weſen gegründeten Principien ausgehen; aber die Folgerung von Schlußſätzen in theoretiſchen Erkenntniſſen, ſo wie die Überlegung und Wahl in den Functionen des praktiſchen Intellectes ſind nicht mehr Thätigkeiten der geiſtigen Weſenheit, ſondern der geiſtigen Vermögen, und werden nur mehr im weiten, uneigentlichen Sinne Bewegungen genannt. Inſoweit man ſie Bewegungen nennt, ſind ſie mit der höchſten und allgemeinſten Art der körperlichen Bewegung, mit der Bewegung im Raume zu vergleichen, und es laſſen ſich auf analogiſche Weiſe im geiſtigen Leben der Menſchen ſowol, wie auch noch der Engel drei Arten von Bewegung unterſcheiden: die geradlinige, ſchiefe und kreisförmige [3]). Bei Menſchen treten in Beziehung auf die Erkenntniß

---

[1]) Videtur quasi studiose factum a natura, quod non moveantur stellae per se ipsas, ex hoc, quod abstulit eis omnia instrumenta, quibus possent progressivo motu moveri secundum se ipsas, et etiam quod plus est, quia stellae maxime distant a figura animalium habentium instrumenta ad motum progressivum apta. Nam hujusmodi animalia, quanto sunt perfectiora, tanto habent majorem diversitatem in partibus; stellae autem habent maximam uniformitatem undique, eo quod sunt sphaericae figurae. Coel. II, lect. 13.

[2]) In aliis animalibus totus processus motus naturalis est; non enim agunt a proposito sed a natura. Naturaliter enim hirundo facit nidum, et aranea telam. Solius autem hominis est a proposito operari, et non a natura, sed tamen cujuslibet operationis suae principium naturale est. Opusc. 35.

[3]) Motus de quo Dionysius (de div. nom., c. 4) loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud, sed illo modo, quo omnis operatio motus dicitur sicut intelligere est quidam motus et sentire. Et sic triplicem motum, et in angelis et in animabus distinguit Dionysius quantum ad cognitionem divinam scil. circularem, obliquum et rectum secundum hanc similitudinem. Circularis enim motus est totaliter uniformis; tum propter aequidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc, quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium et finem. Obliquus autem motus habet

Gottes ſelbſt noch die Unterſchiede dieſer drei Bewegungen auseinander; im engliſchen Erkennen aber vertheilen ſich die Unterſchiede derſelben ſo, daß Gott als unmittelbares Object der Erkenntniß nur in der Weiſe der vollkommenſten Bewegung erfaßt wird; die beiden anderen unvollkommenen Bewegungen beziehen ſich auf ihr in Gott beſtehendes Verhältniß zu anderen Geſchöpfen. Der Menſchengeiſt bewegt ſich in geradlinig fortſchreitender Bewegung in dem ratiocinativen Gedankenproceſſe, der ihn aus der natürlichen Erkenntniß der Werke Gottes zu Gott ſelbſt führt. In ſchwunghafterer, wellenförmiger Bewegung erhebt er ſich in dem gotterleuchteten, meditativen Erkenntnißleben zu Gott; zur ſchwunghafteſten vollkommenſten Bewegung, welche Gott zum allbeherrſchenden Centrum hat, erhebt ſie ſich, wenn ſie über ſich ſelbſt erhoben Gott zum alleinzigen Gegenſtande ihrer Thätigkeit hat [1]). In den Engeln iſt nur die Mittheilung ihrer ſeligen Erkenntniß an die unter ihnen

---

aliquid uniformitatis secundum quod convenit cum motu circulari, et aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto; non est autem idem motus uniformitatis et difformitatis in angelo et anima, unde diversimode hos motus in utroque distinguit. Ver. qu. 8, art. 15.

[1]) Tribus modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, visibilia conspiciens, et iste est modus rectus; unde dicit, quod in directum movetur anima, quando ab ea, quae circa seipsam progreditur, et ab exterioribus sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes. Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis, quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Jesaias vidit Deum sedentem super solium excelsum et elevatum. Et hic motus est obliquus habens aliquid de uniformitate ex parte divinae illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum; unde dicit quod oblique movetur anima inquantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationabiliter et diffuse. Tertius modus est, quando anima a se omnia sensibilia abjicit supra omnia Deum cogitans et etiam supra se ipsam, et sic ab omni difformitate separatur. Et hic est motus circularis; unde dicit, quod animae circularis motus est introitus ad se ipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio, et quod demum jam uniformis facta unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia. Ibidem.

ſtehenden Geſchöpfe eine abwärts ſteigende Bewegung, die umbeugend eine geſchwungene Form annimmt, indem ſie dieſelben geiſtig zu Gott erheben, während ſie ſelbſt, in die Anſchauung Gottes verſenkt, ſtets in dem ſeligen Rhythmus der vollendetſten Bewegung ſich wiegen [1]).

III. Teleologie.

a. Die Zweckurſache.

Jede Bewegung ſetzt ein Agens voraus, deſſen Thätigkeit auf ein beſtimmtes Ziel gerichtet iſt. Dieſes Ziel iſt das Letzte, was durch die Bewegung angeſtrebt wird und um deſſen willen ſie ſtatt hat. Gäbe es kein Ziel der Thätigkeit, ſo könnte die Bewegung keine beſtimmte Richtung annehmen, alſo gar nicht beginnen [2]);

---

[1]) Angelus enim in ipso actu cognitionis divinae non se extendit ad diversa; sed in ipso Deo uno figitur, et secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi motu circulari, non deveniens in ipsum, sicut in finem cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus non habet principium neque finem. Et ideo dicit quod angeli moventur circulariter, unite, sine principiis et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni, ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes de centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentiae constituitur, ut sic cognitio Dei, quam de se ipso habet, comparetur centro, cognitio autem, quam angelus habet de se ipso, comparetur circulo qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. Sed difformitas in angelo respectu divinae cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis communicationem, secundum quod diversis cognitionem divinam tradit; et hoc ponit quantum ad motum rectum in angelis; unde dicit quod in directum moventur quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes. Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque, inquantum scil. ipsi in unitate divinae cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum; unde dicit, quod oblique moventur, quando providentes minus habentibus inegressibiliter manent in identitate circa identitatis causam. Ibidem.

[2]) Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effe-

gäbe es kein letztes Ziel, über welches hinaus kein anderes mehr zu erſtreben iſt, ſo wäre das Ziel der Bewegung unerreichbar, ſomit die Bewegung grundlos, und könnte daher auch gar nicht ſtatt haben [1]). Hieraus erhellt, daß das Ziel oder der Zweck Urſache iſt, daß das agens oder die causa efficiens in Thätigkeit übergeht und eine Bewegung veranlaßt; die causa efficiens iſt alſo in Rückſicht auf ihre Wirkſamkeit von der Zweckurſache (causa finalis) abhängig und derſelben untergeordnet. Nun aber iſt die causa efficiens das formirende Princip, und die Form ihrerſeits wieder das Seinsprincip der Materie; daher iſt alles Wirkliche und alles Wirken letztlich auf die causa finalis zurückzuführen, als die vornehmſte unter den verſchiedenen Arten von Urſächlichkeiten [2]). Gleichwol

---

ctus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid, quod determinetur ad unum. Gent. III, c. 2.

[1]) In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid; alias enim actiones in infinitum tenderent; quodquidem est impossibile, quia, quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est venire. Ibidem.

[2]) Sciendum est, quod non est impossibile, ut aliquid idem sit causa et causatum, non quidem respectu ejusdem sed diversimode; ut ambulatio est aliquando causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis; deambulatio enim est aliquando causa sanitatis et propter sanitatem; et etiam corpus est materia animae, anima vero forma corporis. Efficiens dicitur causa respectu finis, quum finis non sit in actu nisi per operationem agentis; sed finis dicitur causa efficientis, quum efficiens non operetur nisi per intentionem finis; unde efficiens est causa illius quod est finis, utputa deambulatio, ut sit sanitas; non tamen facit finem esse finem, et ideo non est causa causalitatis finis, i. e. non facit finem esse causam finalem, sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis etiam non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens; sanitas enim facit medicum esse medicum, et dico de sanitate, quae fit operante medico; sed facit quod medicus sit efficiens; unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficientem

kann man ſie nicht ſchlechthin als die erſte der Urſachen bezeichnen, indem ſie das Vorhandenſein der anderen Urſächlichkeiten vorausſetzt, und ohne eine vorausgehende Wirkſamkeit derſelben nicht durchgreifen kann; ſie iſt alſo in einem gewiſſen Sinne, nämlich in Beziehung auf Durchſetzung ihrer Wirkungen, eben ſo gut als letzte der Urſachen zu bezeichnen, wie ſie als zunächſt beſtimmende Urſache, von welcher alle anderen ihre Beſtimmtheit empfangen, die allen vorausgehende erſte Urſache iſt [1]). In einem unmittelbaren Verhältniſſe ſteht ſie zur causa efficiens, und in dieſem Verhältniſſe wiederholt ſich in höherer Ordnung, nämlich in Beziehung auf das Wirken der Dinge dasjenige, was in Beziehung auf das Sein der Dinge zwiſchen der causa formalis und materialis ſtatt hat; das Wirken der causa efficiens iſt die Materie, welche von der Zweckurſache ihre beſtimmende Form empfängt. Gleichwie nun die Materie als Subſtrat der Form zuerſt gegeben ſein muß, während ſie doch erſt durch die Formirung zum wirklichen Sein gelangt, ſo muß auch eher eine causa efficiens gegeben ſein, ehe von einem be-

---

esse efficientem. Et similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, quum materia non suscipiat formam nisi propter finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem; unde dicitur, quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Materia etiam dicitur causa formae inquantum forma non est nisi in materia, et similiter forma est causa materiae in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam; materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in II. Physic., dicuntur etiam relative ad compositum, sicut pars ad totum, et sicut simplex ad compositum; et similiter compositum dicitur ad partes. Opusc. 31, de principiis naturae.

[1]) Videmus enim, quod id quod primum est in causando, ultimum est in causato; ignis enim prius calefacit quam formam ignis inducat; cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in II. Meteor. et II. de anima; tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur. 1 qu. 5, art. 4.

ſtimmten Ziele derſelben die Rede ſein kann; gleichwol iſt die wirkliche Exiſtenz derſelben von dem Vorhandenſein eines beſtimmten Zieles abhängig, weil ohne dieſes eine causa efficiens wieder nicht denkbar wäre [1]).

Subject der Zweckbeziehung iſt Alles, was potenziell exiſtirt, ſei es nun in potentia ad esse, wie alle natürlichen Dinge, oder in potentia ad operandum, wie die geiſtigen Potenzen. Das esse kann wieder genommen werden als esse ſchlechthin oder als esse secundum quid, nämlich in Beziehung auf Quantität, Qualität und Ort. Object der Zweckbeziehung iſt die Actualität deſſen, was im Subjecte potenziell iſt; alſo Actualität des Seins oder Actualität des Wirkens, welche im Unterſchiede von erſterer die perfectio secunda genannt wird. Die Vollendung des Dinges zur Vollkommenheit ſeines Seins oder Lebens iſt der Gegenſtand eines natürlichen Begehrens des der Vollendung bedürftigen Dinges; alles Begehrenswerthe aber nennt man gut; Object der Zweckbeziehung iſt mithin das Gute. Das vom geſtaltungsfähigen Stoffe begehrte Gute iſt die ihm entſprechende Form, das vom Wirkungsvermögen des Wirklichen begehrte Gute die ſeiner Weſensbeſtimmtheit ent-

---

[1]) Sed quia omnis causa, in quantum est causa, est naturaliter prior suo causato, sciendum est, quod prius dicitur duobus modis, ut dicit Aristoteles (de anima III.), per quorum diversitatem potest dici aliquid prius et posterius respectu ejusdem, et causa et causatum. Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum substantia et complemento. Quum enim operatio naturae procedat ab imperfecto ad perfectum et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto, scil. generatione et tempore, sed perfectum est prius imperfecto substantia; sicut potest dici, quod vir est ante puerum secundum substantiam et complementum, sed puer est ante virum generatione et tempore. Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto et potentia prior actu, considerando quod in uno et eodem prius est imperfectum quam perfectum, et potentia quam actus, simpliciter tamen loquendo oportet actum et perfectum prius esse, quia quod reducit potentiam ad actum actus est, et quod perficit imperfectum, perfectum est. Materia quidem est prior forma, generatione et tempore. Prius enim est id cui aliquid advenit quam id quod advenit; sed forma est prior materia substantia et complemento, quia materia non habet esse completum nisi per formam. Opusc. 31.

ſprechende Thätigkeit [1]). Das Gute zu begehren, iſt den denkfähigen, wie den dieſer Fähigkeit beraubten Weſen gleich ſehr natürlich; was die letzteren vermöge der Beſtimmtheit ihrer Natur anſtreben, verlangen die denkfähigen Weſen vermöge eines unveräußerlichen natürlichen Willens [2]). Beide Arten der Weſen unterſcheiden ſich von einander nur dadurch, daß die einen ſich ſelbſt mit Wiſſen und Willen zu demjenigen determiniren, wozu die anderen unmittelbar ſchon durch die Beſchaffenheit ihrer Natur determinirt ſind [3]). Das Üble und Böſe liegt durchwegs außerhalb der Intention der natürlichen und geiſtigen Agentien; wo es erſcheint, ſtellt es ſich nur per accidens [4]) als Privation ein, ſei es als Pri-

---

[1]) Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem; si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis; si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit actus naturalis. Gent. III, c. 3.

[2]) Ejusdem rationis est fugere malum et appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscujusque. Ibidem.

[3]) Sciendum, quod licet omne agens cognoscat finem vel intendat finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem vel deliberet de fine. Cognoscere autem finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita sicut sunt agentia voluntaria; et ideo oportet quod cognoscant finem per quem suas actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae; unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem; et ponit exemplum Avicenna de citharoedo, quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, quum percussiones sint determinatae apud ipsum; alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a majori, quod si agens voluntarie, de quo magis videtur, non deliberat aliquando, ergo nec agens naturale; ergo possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem, et hoc intendere nihil aliud est quam habere naturalem inclinationem ad aliquid. Opusc. 31.

[4]) Secundum omnes species causarum 'discurrendo invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis, quia propter

vation einer bestimmten Form, wie in der mit Corruption verbundenen Privation, oder als Defect der wirkenden Kraft, die den Stoff oder das Mittel ihres Wirkens nicht vollkommen in ihrer Gewalt hat; im sittlichen Wollen aber wird es durch einen Defect im Verhalten zur Vernunft und zum natürlichen Ziele des Willens caufirt, in Folge dessen das wahre Gut bei Seite gesetzt und nach einem Scheingute gegriffen wird [1]). Aus dem Gesagten geht zugleich hervor, daß, wie vom Wirkenden jederzeit etwas Gutes intendirt ist, so auch jederzeit ein der wirkenden Kraft und den übrigen Umständen proportionirtes Gutes wirklich erreicht wird; das Üble und Schlimme, welches sich nebenher einstellt, bedeutet nur den Mangel an vollkommener Güte, welcher theils nothwendig, theils zufällig ist, in keinem Falle aber die auf das Gute gerichtete Zweckordnung des Universums aufhebt. Insoweit eine bestimmte Form jede andere von ihr verschiedene Form ausschließt, muß jede auf Erzeugung einer bestimmten Form gerichtete Thätigkeit ein mit einem bestimmten Mangel behaftetes Resultat zur Folge haben; insofern ist der Mangel eine Nothwendigkeit, wird jedoch durch das Vorhandensein anderer Dinge und Wesen, welche die dem bestimmten Dinge oder Wesen fehlende Form an sich haben, gedeckt und

causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adjungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur. Gent. III, c. 13.

[1]) Praecedit in voluntate peccatum actionis, defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem; ad rationem quidem, sicut quum ad subitam apprehensionem sensus voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcunque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam voluntatis est actus. Gent. III, c. 10.

ergänzt. Ja eine größtmögliche Summe des Guten kann eben nur dadurch erzielt werden, daß das Gute in allen Arten und Graden, ſomit auch in den unterſten, niederſten und mangelhafteſten vertreten ſei. Der zufällige Mangel aber trifft nur das Individuum und nicht die Gattung, den Theil und nicht das Ganze, und beweist nur ſo viel, daß die Zweckordnung der Dinge auf ein über die relative Güte jedes Einzeldinges als ſolchen hinausliegendes Gutes abgeſehen ſei [1]). Selbſt das ſittlich Böſe muß gegen ſeine Abſicht zur Mehrung des ſittlich Guten beitragen; es erzweckt alſo nicht nur ein in ſeiner Abſicht gelegenes natürliches Gut, ſondern veranlaßt auch unfreiwillig die Erzeugung edelſter Güter der höheren geiſtigen Ordnung [2]).

[1]) Omne agens intendit ad bonum et melius quod potest. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur; unde melius est toti quod sit inter partes ejus disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis. Quaelibet autem pars inferioris gradus in se considerata melior esset si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano; dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis officium deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis; sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis i. e. hujus virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit, quod perficiat conceptum quanto magis potest; est autem de intentione naturae universalis i. e. virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset; et eodem modo corruptio et diminutio et omnis defectus est de intentione naturae universalis non autem naturae particularis; nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat perfectior quantumcunque potest in genere suo; de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione; puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae. Gent. III, c. 94.

[2]) Deus et natura et quodcunque agens facit quod melius est in toto, sed

Es gibt eine allgemeine Zweckordnung der Dinge, und jedes Ding bezieht ſich über ſeinen beſonderen Zweck hinaus auf dieſen gemeinſamen Zweck aller Dinge. Denn wie jedes Ding um ſeines eigenen Zweckes willen wirkt, ſo auch die causa prima, durch welche alles Andere in Bewegung und Thätigkeit verſetzt wird; alſo verwirklichen alle Dinge durch ihre Thätigkeit nebſtdem und eben hiedurch, daß ſie ihrem beſonderen Zwecke entſprechen, auch den von der erſten Urſache angeſtrebten Zweck [1]). Dieſer Zweck wird nicht aufgehoben durch die zufälligen, d. i. außer der Intention der wirkenden Urſachen gelegenen Vorkommniſſe; denn der Zufall iſt nur unter Vorausſetzung der auf einen allgemeinen höchſten Zweck angelegten Ordnung denkbar und erklärbar [2]). Man kann nicht

non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam, quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia providentiae non est naturam destruere sed salvare, ut Dionysius dicit de div. nom. c. 4. Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchir. c. 11: Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse; non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aër; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis. 1 qu. 48, art. 2.

[1]) Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet. Omnia igitur, quaecunque facta sunt, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi; nam sicut probatur, nihil esse potest quod ab Ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem. Gent. III, c. 17.

[2]) Casus et fortuna sunt causae per accidens eorum, quorum intellectus et natura sunt causae per se; causa autem per accidens non est prior

läugnen, daß es in der irdiſchen Welt einen Zufall gebe, ſowol ein zufälliges Ausbleiben, als auch ein zufälliges Zuſammentreffen von Wirkungen außer und gegen die Intention des wirkenden Einzeldinges [1]). Dieß gilt nicht nur in Beziehung auf die irdiſchen

---

ea quae est per se, sicut nihil per accidens est prius eo quod est per se; sequitur quod casus et fortuna sunt posteriores, quam intellectus et natura. Unde si ponatur, quod casus sit causa coeli, sicut quidam posuerunt, sequitur, quod intellectus et natura per prius sint causa aliquorum aliorum et postea totius universi. Causa etiam totius universi prior esse videtur, quam causa alicujus partis universi, cum quaelibet pars universi ordinetur ad perfectionem universi. Hoc autem videtur inconveniens, quod aliqua alia causa sit prior quam ea, quae est causa coeli; unde inconveniens est, quod casus sit causa coeli. Considerandum est autem, quod si ea, quae fortuito vel casualiter accidunt, i. e. praeter intentionem causarum inferiorum reducantur in aliquam causam superiorem ordinantem ipsa in comparatione ad illam causam non possunt dici fortuita vel casualia, unde illa causa superior non potest dici fortuna. Physic. II, lect. 10.

[1]) Avicenna ſtellte ein zufälliges Geſchehen in der irdiſchen Weltſphäre in Abrede, weil jede Thätigkeit, ſowol die natürliche als die willentliche, alſo jedes Geſchehen, mithin auch das Ausbleiben der nach gewöhnlicher Ordnung aus ſideriſchen Einflüſſen erfolgenden Wirkungen durch den Einfluß des Himmels bedingt ſei. Haec autem ratio — bemerkt Thomas hierauf — ut Aristoteles dicit II. Physic., fuit quorumdam antiquorum, qui negabant casum et fortunam per hoc quod cujuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa ponitur effectus de necessitate; et sic quum omnia de necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale. Hanc autem rationem ipse Aristoteles solvit in VI. Metaph., negando duas propositiones quibus haec ratio utitur. Quarum una est, quod posita causa quacunque necesse sit ejus effectum poni; hoc enim non oportet in omnibus causis, quia, aliqua causa licet sit per se et proprie causa sufficiens alicujus effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae ut non sequatur effectus. Alia propositio est quam negat (dicens) quod non omne quod est quocunque modo habet causam per se, sed solum ea, quae sunt per se; quae autem sunt per accidens non habent aliquam causam; sicut quod sit musicum, habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus non habet aliquam causam; quaecunque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent ad invicem ex illa causa; quae autem sunt per accidens non habent ordinem ad invicem; non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit; accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album; est enim praeter

Einzeldinge, ſondern in Beziehung auf alle Agentien außer der causa prima, weil die Wirkſamkeit aller causae secundae, auch der univerſellſten, nach Art und Grad beſchränkt iſt und daher ein hinderndes oder änderndes Dazwiſchentreten von Cauſalitäten anderer Art und Beſchaffenheit zuläßt. Somit begegnet nicht nur den Menſchen Zufälliges, ſondern auch der Einfluß der Geſtirne und der Engel [1]) auf die irdiſche Welt iſt nicht von nothwendigen [2]), abſolut ſicheren [3]) und unabänderlichen Wirkungen begleitet. Und da ſchon die irdiſche Sinnenwelt dem Einfluſſe der Geſtirne nur relativ unterſtellt iſt, ſo wird auch der Einfluß der Engel auf die

---

ejus intentionem; sed intendit docere disciplinae susceptibilem. Sic ergo proposito aliquo effectu dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens; et licet illam causam concurrentem habeat reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit non est reducere in aliquam causam; et sic non potest dici quod impedimentum hujus effectus vel illius procedit ex aliquo principio coelesti. Unde non oportet dicere, quod effectus corporum coelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus. Gent. III, c. 86.

[1]) Nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est Angelo obedire materiam ad nutum: sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundam aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret; cum reducere materiam in actum formae substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere. 1 qu. 110, art. 2.

[2]) Quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aëris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem coelestem, et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod coeleste principium; sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod corpus coeleste, sed est per accidens. 1 qu. 115, art. 6.

[3]) A causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria, sicut et in syllogismis ex majori de necessitate et minori de contingenti non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem coelestia sunt causae remotae; proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus coelestibus sequitur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate. Gent. III, c. 86.

menſchlichen Geiſter nur zufälliger Art ſein können [1]). Eben ſo gewiß iſt aber, daß es für die causa prima nichts Zufälliges geben könne, weil alles Wirken und Geſchehen letztlich auf ſie zurückzuführen iſt [2]); daher kann nichts von dem, was geſchieht, wider ihre Abſicht und Erwartung kommen, ſondern Alles, was geſchieht, iſt nothwendig in ihren Zweck aufgenommen, und ſo vor Allem auch dieß, daß Einiges mit Nothwendigkeit, Anderes zufälliger Weiſe geſchieht. Dieſe Unterſchiede des Geſchehens hängen auf das Engſte mit den nothwendigen Weſensunterſchieden der Dinge zuſammen; wie es ein mehr und ein minder vollkommenes Sein geben muß, ſo auch ein mehr und ein minder vollkommenes Wirken und Geſchehen [3]).

---

[1]) Virtus humanae animae vel etiam Angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et praeter propriam intentionem et praeter inclinationem coelestium corporum et praeter Angelorum illuminationem, non autem praeter divinam providentiam quae est gubernativa sicut et factiva entis in quantum est ens. Gent. III, c. 92.

[2]) Aliter est de causa universali et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. 1 qu. 22, art. 2.

[3]) Inter partes totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium; superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt quanto in inferiori gradu constituuntur, ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit in quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere et stabilire effectum. Deus autem, qui est universi gubernator, intendit

Alle Dinge treffen in der gemeinſamen Beziehung auf den Einen Zweck zuſammen, welchen die causa prima als eigenſten Zweck ihres Wirkens beabſichtigt. Dieſer Zweck kann aber nicht außerhalb der causa prima gelegen ſein, da ſie als actus purus das vollkommenſte Gute iſt. Alſo müſſen alle Dinge Gott ſelbſt als letzten Zweck anſtreben, um actuell dasjenige zu werden, was ſie an ſich ſchon potenziell in Kraft des ihnen von Gott verliehenen Seins ſind. Wie ſie nun vermöge dieſes ihres Seins gottähnlich ſind, ſo kann auch ihr letzter Zweck kein anderer ſein, als die Actualiſirung der ihnen anerſchaffenen Gottähnlichkeit; das Princip der Zweckordnung des Univerſums iſt alſo das Streben der Dinge nach Verähnlichung mit Gott [1]). Jedes Ding ahmt aber Gott, wie im Sein, ſo auch im Thätigſein auf ſeine eigene Weiſe nach; und wie die Dinge nach ihrem gottverliehenen Sein eine ſtetige Reihe bilden, von den unterſten und unvollkommenſten angefangen in ſtufenweiſe fortſchreitender Vollkommenheit und Ähnlichkeit mit Gott, ſo ergibt ſich auch in ihren Thätigkeiten eine ſolche, ihrer Stellung in der Reihe entſprechende und in jedem höheren Grade geſteigerte Ähnlichkeit mit Gott. Denn in der Thätigkeit offenbart ſich eben nur das eigenſte Weſen jedes Dinges. Eine ſolche fortſchreitende Annäherung an Gott läßt ſich nun in den Thätigkeiten der geſchaffenen Dinge auf vielfache Weiſe aufzeigen. Was zunächſt einmal die paſſive Seite ihres Verhaltens betrifft, iſt ſelbſt die materia prima in ihrer reinen Beſtimmbarkeit und eben wegen derſelben [2]) ein,

---

quod effectuum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas causas ei adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; et secundum hoc quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia; non autem omnia necessaria. Gent. III, c. 94.

[1]) Agens dicitur esse finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari. Gent. III, c. 19.

[2]) Non solum aliquid bonum dicitur quia est finis vel quia est obtinens finem, sed etiamsi nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum ad finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur

wenn ſchon ſchwächſtes und unvollkommenſtes Abbild der Gottheit [1]). Über der reinen Materie ſtehen die irdiſchen Körper, die bereits einen determinirteren, aber noch den Wandlungen und Veränderungen der Formen und des Raumes unterworfenen Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit darſtellen; die himmliſchen Körper haben unwandelbare Formen, ſind aber der örtlichen Bewegung unterworfen; die intellectiven Subſtanzen hingegen ſind über alle in der materiellen Paſſivität gegründeten Mutationen erhaben, und nur noch durch geiſtige Einflüſſe beſtimmbar; ſie ſind der Bewegung nur im uneigentlichen Sinne und inſoweit unterworfen, als ſie ihren Zweck nicht in ſich ſelbſt haben; ſie kommen ſomit Gott am nächſten, der ganz in ſich ſelbſt ruht. Die vornehmſte der Bewegungen im eigentlichen Sinne des Wortes iſt die örtliche Bewegung. Die Elemente und Körper der irdiſchen Weltſphäre können nach verſchiedenen ihrer natürlichen Tendenz entgegengeſetzten Richtungen bewegt werden, die himmliſchen Körper haben eine ſtetige, gleichförmige Bewegung, und ſind niemals außerhalb ihres natürlichen Ortes. Die Bewegung der irdiſchen Körper als ſolcher iſt eine durchaus unfreiwillige, die Bewegung der himmliſchen Körper iſt nur von Seite des paſſiven Principes auf naturnothwendige Weiſe determinirt, während das active Princip derſelben ein freithätiger Wille iſt, wie im Menſchen. Den Geſtirnen ſteht aber dieſes active Princip noch äußerlich gegenüber, im Menſchen hingegen wirkt es als innerliche Seele, daher haben die Menſchen das den Geſtirnen fehlende Vermögen der freithätigen Selbſtbewegung. Dieſe iſt jedoch in Folge der Weſensvereinigung des intellectiven Principes mit dem materiellen Gebilde des Leibes den Bedingungen unterworfen, von welchen jede räumliche Bewegung der Körper beherrſcht

ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens. Propter quod Dionysius dicit quod bonum se extendit ad existentia et non existentia (div. nom. c. 4); nam et ipsa non existentia, scil. materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum scil. esse; ex quo patet quod etiam sit bona; nihil enim appetit bonum nisi bonum. Gent. III, c. 20.

[1]) Quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae. Quantumcunque enim debile esse habet, illud tamen est imitatio primi entis; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo. Ver., qu. 3, art. 5.

wird. Der Engel hingegen ist an keinen Körper, daher auch an keine Continuität räumlicher Bewegungen gebunden, obschon auch er nicht alle Orte zugleich umfassen kann, sondern von dem einen zum anderen sich bewegen muß; Gott aber braucht sich zu keinem Orte zu bewegen, weil er an sich alle Räume umfaßt und daher überall ist. So ist von Gott alle Passivität des Bewegtwerdens ausgeschlossen, und die Dinge verähnlichen sich ihm nach dem Grade ihres Theilhabens an dem unbewegten Insichbeharren Gottes. Mit der successiven Abnahme der Passivität nach Oben muß aber auch eine successive Zunahme der Activität parallel gehen, welche wieder doppelter Art ist, nämlich einerseits die Zunahme in der Fähigkeit der Selbstbewegung in fortschreitender Annäherung an das vollkommenste Leben Gottes, und andererseits die successive Erweiterung und Verallgemeinerung des Wirkungsvermögens nach Außen in fortschreitender Annäherung an die schöpferische und allumfassende Wirksamkeit Gottes. Die leblosen Wesen haben kein Vermögen der Selbstbewegung, sondern werden nur durch Impulse von Außen in Bewegung gesetzt. Über diesen stehen die beseelten Wesen, die, obwol vermöge ihrer Materialität der physischen Nothwendigkeit des Bewegtwerdens unterworfen, dennoch bereits ein Princip selbstthätiger Bewegung in sich tragen. Noch höher stehen die einfachen Wesen, deren Selbstbewegung von jenen Schranken befreit ist, denen die mit der Materie verbundenen Seelen unterworfen sind. Vollkommen frei ist aber erst die Thätigkeit Gottes, weil einzig er seinen Zweck in sich hat. Die unfreieste Selbstbewegung ist jene der Pflanze; denn jede Bewegung derselben ist durch die Wesensform und durch den Lebenszweck der Pflanze bereits prädeterminirt, ihr bleibt nur die Ausführung der Bewegung überlassen. Die Selbstbewegung des Thieres hingegen ist nicht mehr unmittelbar durch die Wesensform desselben bestimmt, sondern erfolgt aus Anlaß eines vom Thiere recipirten Sinneseindruckes; je ausgebildeter und vollkommener das Vermögen sinnlicher Wahrnehmung, desto vollkommener die Selbstbewegung des Thieres. Einige Thiere haben bloß einen Tastsinn, und können daher nur von den sie unmittelbar berührenden Objecten afficirt werden, daher ihnen auch das Vermögen willkürlicher Ortsveränderung fehlt; den Thieren hingegen, welche entfernte Gegenstände wahrnehmen können, kommt das Vermögen willkürlicher Ortsveränderung zu. Gleichwol sind

alle Bewegungen des vernunftloſen Thieres unmittelbar durch ſeinen Daſeinszweck beſtimmt. Die intellectiven Weſen hingegen haben das Vermögen, ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen, und behufs der Ausführung derſelben ſich zur Selbſtbewegung zu beſtimmen, deſſen das bloße Sinnenweſen nicht mehr fähig iſt. Gleichwol iſt auch die Selbſtbeſtimmung der intellectiven Weſen noch abhängig und bedingt durch erſte, ihnen von Natur aus eignende Principien ihrer intellectiven Thätigkeit und durch einen letzten, außer ihnen liegenden, mit innerer Weſensnöthigung begehrten Zweck. Erſt Gott als actus purus und abſoluter Selbſtzweck beſtimmt ſich in vollkommenſter Freiheit aus und durch ſich ſelbſt [1]). Gleichwie die Vollkommenheit des göttlichen Seins wird auch die Vollkommenheit des göttlichen Wirkens und Schaffens von den Geſchöpfen in abgeſtuften Ordnungen nachgeahmt. Die wirklichen Dinge der unterſten Grade, die Elementarkörper, ſind der erſten Urſache darin ähnlich, daß ſie überhaupt thätig ſind; die ihnen übergeordneten himmliſchen Körper kommen der Vollkommenheit des agens primum ſchon näher, indem ſie den Subſtraten ihrer Wirkſamkeit im Range übergeordnet ſind; über den Geſtirnen ſtehen die beſeelten Körper der Erde, indem dieſe nicht ausſchließlich inſtrumentale Urſachen ſind, ſondern auch aus ſich ſelbſt wirken; die intellectiven Wirkungsprincipien endlich gleichen auch darin der höchſten Urſache, daß ſie mit Einſicht und freiem Willen wirken. Die elementaren Agentien vermögen aus ſich bloß eine alterirende, aber keine bildende Wirkſamkeit zu äußern; die himmliſchen Körper veranlaſſen durch ihren cauſalen Einfluß die Entſtehung irdiſcher Bildungen, die lebendigen Weſen der Erde erzeugen Gebilde derſelben Art, zu welcher ſie ſelbſt gehören, was die himmliſchen Körper nicht vermögen. Während aber die materiellen Gebilde bloß individuelle Ausdrücke eines allgemeinen Begriffes ſind, erzeugt der Intellect im Worte die Allgemeinbegriffe der Dinge, Gott hingegen zeugt in ſeinem Worte die vollkommenſte urbildliche Wirklichkeit der Dinge. Indem nun jede geſchaffene Cauſalität in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit ſich Gott verähnlicht, wird ſie auch des ihr eigenthümlich zukommenden Guten theilhaft. Gleichwie die nach dem Guten ſtrebenden Dinge, theilen ſich auch die jedem einzelnen Dinge zu Theil werdenden Güter nach abgeſtuften

[1]) 1 qu. 18, art. 3.

Rangclaſſen ab, die nach ontologiſchen Kategorien, welchen das Ding unterſtellt iſt, beſtimmt werden. Jedes Ding hat etwas Individuelles, was ausſchließlich ihm zukommt, und etwas, was ihm mit anderen Dingen gemeinſam zukommt; die Gemeinſamkeit ſtuft ſich wieder dreifach ab, als eine Gemeinſamkeit in der Art, in der Gattung und im Sein. Die auf die individuelle Exiſtenz bezüglichen Güter ſind vom niederſten Range; höher ſtehen die auf das ſpecifiſche Sein bezüglichen Güter, über dieſen die auf das generiſche Sein abzweckenden Güter, am höchſten das Gut des reinen Seins. Die Güter der erſten Art erſtrebt das Individuum durch ſich ſelbſt; die ſpecifiſchen Güter werden ihm durch gleichnamige Urſachen (causae univocae) zu Theil; die generiſchen Güter durch äquivoke Cauſalitäten, das Sein durch das analogiſche Cauſalitätsprincip. Das analogiſche Seinsprincip der Dinge iſt Gott, das generiſche Sein des Körpers als Körpers beſteht durch ſideriſche Cauſalität, das ſpecifiſche Sein des beſeelten Körpers erhält und continuirt ſich durch die Thätigkeit der Weſen, die zu derſelben Art gehören, das individuelle Sein dieſes oder jenes Thieres durch ſeine eigene Thätigkeit [1]). Je umfaſſender die ontologiſche Kategorie

[1]) Bonum suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium, ratione individui; et sic appetit animal suum bonum, quum appetit cibum quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est ejus, ratione speciei, et sic appetit proprium bonum animal, in quantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel si aliquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando omne agens aequivocum, sicut coelum. Quarto autem modo ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse. Ex quo patet, quod quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum hujusmodi, est diffusivum; quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere quod est perfectis-

iſt, in welche das erlangte Gut gehört, deſto höher ſteht daſſelbe, und ſomit auch die mittheilende Urſache, im Range; ſo daß ſich demnach in der Rangordnung der das Gute mittheilenden Urſachen ein von der Rangordnung der das Gute ausgeſtaltenden Urſachen abweichendes Verhältniß hervorſtellt [1]). Jedes Ding erlangt aber das ihm zukommende Gute auf ſeine Weiſe, die materiellen Dinge vermöge der Particularität ihres individuellen, ſpecifiſchen und generiſchen Seins auf particuläre Weiſe, die intellectiven Weſenheiten aber auf univerſelle Weiſe. Auf univerſelle Weiſe wird das Gut angeeignet durch die intellective Auffaſſung deſſelben; daher dann auch die Grade der Genußfähigkeit nach den Graden der Erkenntnißfähigkeit der Weſen. Den lebloſen und bewußtloſen Dingen geht jede Erkenntniß ab; die reinen Sinnenweſen faſſen das Gute nur in ſeiner ſinnlichen Particularität sub hic et nunc auf; erſt die intellectiven Weſen faſſen es nach ſeinem Anſich auf; und auch hier gibt es wieder Grad- und Artunterſchiede nach dem Verhältniſſe der Annäherung der einzelnen Claſſen intelligenter Weſen an die abſolute Intelligenz Gottes. Dem Erkennen entſpricht das Wollen des Guten; die bewußtloſen Dinge werden durch eine blinde Nothwendigkeit wie durch eine fremde Macht (quasi ab alio directae) zu dem ihnen entſprechenden Dinge hingezogen, die Sinnenweſen durch ein ſinnliches Verlangen, die intellectiven Weſen durch ihr geiſtiges Verſtändniß des Guten. Dieſer Zug zum Guten iſt deſto freier, je weniger die Strebekraft durch die Materie gebunden iſt;

---

simum, est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in sua bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; in quantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa. Gent. III, c. 24.

[1]) Dieß hängt zuſammen mit den Unterſchieden in der relativen Vorzüglichkeit der univerſelleren und der durch höher geſteigerte Determination ausgebildeten Weſen. Von letzteren heißt es: Corpus vivum manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. 1 qu. 3, art. 1. Aber: Nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo corporis coelestis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis; est tamen nobilior quantum ad rationem formae; perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit. 1 qu. 70, art. 3.

im Sinnenweſen iſt ein Analogon der intellectiven Freiheit, dieſe ſelbſt aber ſteigert ſich wieder nach den Rangſtufen der geiſtigen Weſen bis hinauf zur vollkommenen Unabhängigkeit des ausſchließlich durch ſich ſelbſt determinirten göttlichen Willens. Alle Creaturen ſind letztlich um Gottes willen da, die geiſtigen jedoch als Selbſtzwecke zunächſt um ihrer ſelbſt willen, die materiellen Dinge zunächſt um anderer willen, und mittelbar exiſtiren alle Creaturen, abgeſehen von ihrer letzten Beziehung auf Gott, um der Ordnung des Ganzen willen. Der ſpecifiſche Endzweck alles Geſchehens im Bereiche der Sinnenwelt iſt der Menſch [1]); auf ihn als Höchſtes bezieht ſich die irdiſche Materie, das Unterſte und Letzte im Bereiche der Sinnenwelt, in ihrem Streben nach Erlangung einer höchſten, ihr erreichbaren Gottähnlichkeit, und eben deßhalb ſind auch die Thätigkeiten der Himmelskörper, der oberſten und univerſellſten Agentien der Sinnenwelt auf ihn abgezweckt. Die Materie erlangt ihre Gottähnlichkeit durch Aneignung einer beſtimmten Form; je höher und vollkommener die Form, deſto gottähnlicher das materielle Ding; die höchſte und vollkommenſte der Formen, in welche die irdiſche Materie hineingebildet werden kann, iſt die intellective Seele des Menſchen. Um aber in eine höhere Form hineingebildet werden zu können, muß ſie bereits in einer vorausgehenden nächſt niederen Form exiſtiren, weil jede höhere Form die ihr unterſtehende virtuell in ſich trägt. Darum exiſtirt ſie zuerſt unter den elementaren Formen, die Formen der Elemente ſind virtuell in den Formen der zuſammengeſetzten Körper enthalten, dieſe Formen in jenen der vegetativen Seele, das Wirkungsvermögen der vegetativen Seele iſt in der animaliſchen Seele aufgehoben, dieſe in der intellectiven Seele. Trägt ſo jedes irdiſche Weſen eines höheren Grades potenziell die Weſenheiten der auf allen vorausgehenden niederen Graden ſtehenden Weſen in ſich, ſo erfordert es weiters zu ſeinem Beſtande auch das gleichzeitige Vorhandenſein der Dinge aller ihm unterſtehenden Grade neben ſich. So müſſen auch zur Erhaltung des Menſchen die irdiſchen Dinge aller Grade beitragen, um eben hiedurch auch ihre teleologiſche Beziehung auf den Menſchen factiſch zu bezeugen [2]). Die irdiſchen Dinge haben in

[1]) Homo est finis totius generationis. Gent. III, c. 22.

[2]) Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia,

ihrer gradweiſen Aufſteigung den Menſchen zu ihrem ſpecifiſchen Endzwecke; ſie weiſen aber in ihren ſtufenweiſe ſich vervollkommnenden Wirkſamkeiten zugleich auch ſtets entſchiedener hervortretende Hindeutungen auf ein größeres Ganzes vor, welchem die irdiſche Weltſphäre als integrirender Theil eingefügt iſt. Dieſe Hindeutungen beſtehen in einer mit der gradweiſen Aufſteigung der irdiſchen Formen ſtets zunehmenden Verähnlichung mit den himmliſchen Principien des irdiſchen Geſchehens, Stern und Engel. Die Elemente ſind den himmliſchen Principien des irdiſchen Geſchehens nur darin ähnlich, daß ſie überhaupt wirken; die gemiſchten Körper ſchon weiter darin, daß ſie außer den allgemeinen elementaren Kräften gewiſſe ſpecifiſche Wirkſamkeiten beſitzen; die Pflanzenſeelen verähnlichen ſich nicht bloß den Kräften der himmliſchen Körper, ſondern als Bewegungsprincipien auch den Engeln, den Bewegern der himmliſchen Körper; dieſen Bewegern ſind die Thierſeelen noch ähnlicher, indem ſie, gleich den Engeln, des Erkennens fähig ſind, obwol dieſes ganz am Materiellen haften bleibt; die Menſchenſeelen aber haben endlich ſogar die Art der Erkenntniß mit den Engeln gemein, indem ſie gleich dieſen das Immaterielle erkennen, obwol ſie im Unterſchiede von den Engeln das Immaterielle erſt durch

---

in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis. Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordinem praemissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earundem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem: quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestimentum praestare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum; nam in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendas labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde .... Aristoteles dicit, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia. Gent. III, c. 22.

Abſtraction aus der ſinnlichen Erkenntniß finden [1]). Hieraus erhellt zugleich, daß, wenn der letzte Zweck aller Dinge die Verähnlichung mit Gott iſt, ſo im Beſonderen der Zweck der vergänglichen irdiſchen Dinge auch die Verähnlichung mit den unvergänglichen Potenzen des Himmels ſei; der Menſch aber, der beide Welten, die niedere und höhere, die irdiſche und himmliſche mikrokosmiſch in ſich faßt, repräſentirt durch ſich ſelbſt die Geſammtordnung des Makrokosmos oder Univerſums, in welcher die irdiſche Weltſphäre eine nothwendige Stelle hat, auf daß, wie einerſeits die Repräſentation Gottes in allen Graden der mittheilenden Güte bis auf den unterſten, ſo auch die hiedurch bewirkte Verähnlichung der Dinge mit Gott in ſtetiger Reihe vom niederſten bis zum höchſten Grade vertreten ſei. Dieſem Zwecke des Ganzen dienen die irdiſchen Potenzen gemeinſchaftlich mit den himmliſchen, und verfolgen ihn als einen zwiſchen ihr nächſtes und ihr letztes Ziel fallenden Zweck. Der letzte Zweck jedes Dinges iſt, daß es abgeſehen von ſeiner nächſten teleologiſchen Beziehung und von ſeiner Beziehung zum Weltganzen für ſich und in ſeiner Weiſe Gott nachbilde. Auf dieſen letzten Zweck beziehen ſich jedoch die vergänglichen Dinge der Erde, welche zunächſt den unvergänglichen Dingen des Himmels ſich zu verähnlichen haben, nur mittelbar in entfernter Weiſe, und alle materiellen Dinge, die vergänglichen ſowol wie die unvergänglichen, nur im Allgemeinen und durch die ihnen von Außen zu Theil werdende perfectio prima; darum muß es noch andere Dinge und Weſen geben, welche ſich unmittelbar [2]) und in ſpeciellerer Weiſe [3])

[1]) Gent. II, c. 68.

[2]) Ultimus finis cujuslibet rei est Deus. Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia) quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem. Gent. III, c. 25.

[3]) Cum omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in ultimum finem, ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scil. per suam propriam operationem intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scil. intelligere Deum. Ibidem.

in Kraft ihrer perfectio secunda [1]) auf ihren letzten Zweck beziehen. Dieſe Fähigkeit einer bewußten und unmittelbaren Zurückbeziehung auf den Urgrund aller Dinge iſt der teleologiſche Nothwendigkeitsgrund der Exiſtenz intellectiver Weſenheiten; und da dieſer bewußte Rückgang auf das erſte Princip aller Dinge ein vollkommenſter ſein ſoll, ſo muß es außer dem Menſchen, welcher Gott nur mittelbar erkennt, auch höhere Intelligenzen geben, welche das Vermögen einer unmittelbaren Gotteserkenntniß haben. Weil aber überhaupt die nach dem Guten ſtrebende Potenz erſt durch die mittheilende Güte des begehrten Gutes ſich vollendet, ſo vollendet ſich auch die Gotteserkenntniß der Engel ſowol wie der Menſchen erſt durch eine gnadenvoll verherrlichende Selbſtmittheilung Gottes an die nach Gott ſtrebenden Geiſter, welche Mittheilung dem menſchlichen Geiſte erſt im Jenſeits vollkommen zu Theil werden wird. Zeigt Gott hiedurch, daß ſein Wille vermöge ſeiner Güte auch auf Anderes außer ſich gehe [2]), ſo kann er doch in allen Dingen zuhöchſt nur ſich ſelbſt wollen; daher kann auch der gemeinſame letzte Zweck aller Weſen, der geiſtigen ſowol wie der körperlichen zuhöchſt kein anderer als die Ehre Gottes ſein [3]), welcher alle Geſchöpfe, auch die höchſten, zu dienen haben. Die geiſtigen Creaturen dienen aber dem Herrn dadurch, daß ſie in ſeinem Namen in den von ihrem Wirkungsvermögen umſchloſſenen Gebieten und Sphären ihrer Wirkſamkeit herrſchen und beſtimmen [4]), gleichwie Gott, deſſen Macht

[1]) Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent, non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem; quaequidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter érga seipsum operationem habet. Oportuit igitur ad perfectionem optimam universi esse aliquas creaturas intellectuales. Gent. III, c. 46.

[2]) 1 qu. 19, art. 2.

[3]) 1 qu. 65, art. 2.

[4]) Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat, quum ordo sit proprius effectus providentiae. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit quum ex superabundantia ali-

Alles umſchließt, Alles beherrſcht und beſtimmt [1]). Dieſes Herrſchen im Namen Gottes kommt den geiſtigen Creaturen zu [2]), während den materiellen Kräften der Welt bloß eine ausführende Wirkſamkeit zugewieſen iſt [3]). Dieſer Gegenſatz von herrſchenden und dienenden Kräften, welcher das Verhältniß von Gott und Welt zunächſt in dem Verhältniſſe der geiſtigen Potenzen zu den materiellen Potenzen reflectirt [4]), bildet ſich in allen Lebenskreiſen der intelligenten

---

quorum magis habentium provenit aliquod bonum minus habentibus. Quum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, exigit divinae providentiae perfectio, ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, exsecutio divini regiminis compleatur. Gent. III, c. 77.

[1]) Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis executores; quia tanto altius et magis suum dominium ostendetur quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio. Ibidem.

[2]) Cuicunque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis; sic enim optime omnia disponuntur dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva; unde videmus quod quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivae; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idem etiam apparet, si in diversis exstant; nam illi homines, qui excedunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio quod creaturae aliae per creaturas intellectuales regantur. Gent. III, c. 78.

[3]) Quaecunque creatura exsequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet in quantum participat aliquid de virtute sibi providentis; sicut instrumentum non movet nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt exsecutiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant; nam, quum ad providentiam requiratur dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et exsecutio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant; reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur. Ibidem.

[4]) In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur

Creaturen ab; zunächſt in der Organiſation jedes Einzelmenſchen, und weiters in der Organiſation der geſammten menſchlichen Geſellſchaft; ſie wiederkehrt auf ihre Weiſe auch in dem Verhalten der menſchlichen Intelligenzen zu den himmliſchen Geiſtern, und endlich ſelbſt noch in den wechſelſeitigen Verhältniſſen der höheren und niederen Ordnungen innerhalb der reinen Geiſtwelt [1]).

habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem, quod Deus in se omnes creaturas comprehendit, et repraesentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum; semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis, quum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem; nam quod intelligitur est in intelligente, et ejus intellectuali operatione comprehenditur. Gent. II, c. 46.

[1]) Superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in se ipsis recipiunt, quum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur; et sic oportet quod ea quae magis participant divinam sapientiam sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores. Dicuntur igitur superiores spiritus et angeli, in quantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuntiando; nam Angeli quasi nuntii dicuntur et ministri, in quantum per suam operationem exsequuntur, etiam in rebus corporalibus, divinae providentiae ordinem; nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum (Ethic. VIII, c. 7; Polit. I, c. 1.). Gent. III, c. 79.

Dritter Theil.

Das theologiſche Syſtem [1].

A.

Von Gott und den Creaturen, den vernünftigen insbeſondere [2].

I. Die Lehre von Gott.

a. Sein Gottes.

Da die Anſchauung Gottes der letzte und abſolute, im Weſen der intellectiven Seele begründete Zweck des Menſchen iſt, ſo gibt

[1] Die in dieſer Darſtellung vorgenommene Hauptgliederung des theologiſchen Syſtems läßt ſich aus Thomas' Unterſcheidung einer dreifachen consummatio der Dinge durch Gott rechtfertigen: In die septimo fuit consummatio naturae, in Incarnatione Christi consummatio gratiae, in fine mundi consummatio gloriae. 1 qu. 73, art. 1.

[2] Principalis intentio hujus sacrae doctrinae — heißt es 1 qu. 2, prooem. — est Dei cognitionem tradere, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae.

es für ihn eine angeborne Nothwendigkeit, Gott zu denken. Dieſe Nothwendigkeit darf aber nicht mit einer unmittelbaren Gewißheit der Exiſtenz Gottes identificirt werden; das Begehren nach einem höchſten abſolut befriedigenden Gute iſt nicht nothwendig und unmittelbar mit der Vorſtellung deſſen, was wir Gott nennen, verbunden [1]). In dem Gedanken Gottes liegt für unſer menſchliches Denken nicht unmittelbar und nothwendig die Vorſtellung des Größten, über welches hinaus kein Größeres denkbar ſei; und geſetzt, es verbände, wer das Wort Gott hört, damit dieſe Vorſtellung, ſo gäbe es für ihn noch keine unmittelbare Denknöthigung, dieſes ſchlechthin Größte auch als exiſtirend zu denken [2]). Um aus dem Begriffe von Gott unmittelbar ſeine Exiſtenz abzuleiten, müßten wir eine Anſchauung vom Weſen Gottes haben; nur ſolchen Intelligenzen, welche unmittelbar Gott ſelbſt anſchauen, kann es durch ſich ſelbſt einleuchten, daß bei Gott im Weſen unmittelbar und nothwendig das Sein enthalten liege [3]). Wir gelangen zur Ein-

---

[1]) Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scil. Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates, quidam autem aliud quid. 1 qu. 2, art. 1.

[2]) Dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint, Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scil. illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse. Ibidem.

[3]) Sicut nobis per se notum est, quod totum sua parte sit majus, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus. Gent. I, c. 11.

ſicht in dieſe Nothwendigkeit nur auf mittelbarem Wege, durch einen Schluß a posteriori, d. i. von der Wirkung auf die Urſache. So ſehen wir dann allerdings ein, daß Gott exiſtiren müſſe; daß aber dieſes Sein Gottes mit ſeinem Weſen identiſch ſei, muß abermals erſt durch weitere, auf dieſe erſchloſſene Gewißheit der Exiſtenz geſtützte Denkvermittelungen erhoben werden. Dann erſt erkennen wir, daß das Nichtſein Gottes auch abgeſehen von der Nothwendigkeit eine erſte Welturſache zu denken, undenkbar ſei, und die richtige Vorſtellung vom Weſen Gottes das Sein Gottes nothwendig in ſich ſchließe, die Exiſtenz Gottes ſomit etwas Selbſtverſtändliches ſei. Wir ſehen aber zugleich auch, daß das an ſich Selbſtverſtändliche nicht immer auch für unſer menſchliches Denken ſelbſtverſtändlich ſei; uns leuchten nur ſolche Sätze, d. i. Verbindungen von Subject und Prädicat unmittelbar ein, deren Subject und Prädicat uns nach ihrem quid bekannt ſind. Soll für uns ein Satz ſelbſtverſtändlich ſein, ſo müſſen wir Subject und Prädicat deſſelben verſtehen, was aber bezüglich des Subjectes in dem Satze: Gott iſt, durchaus nicht ſtatt hat, weil wir eben von demſelben keine Anſchauung haben, ſomit auch nicht wiſſen, was Gott iſt [1]). Die Gewißheit der Exiſtenz Gottes wird dadurch, daß ſie zu einer mittelbaren gemacht wird, keineswegs abgeſchwächt [2]); denn der Schluß von dem Vorhandenſein einer Wirkung auf das Vorhandenſein einer ihr entſprechenden Urſache iſt nothwendig und zwingend [3]),

---

[1]) 1 qu. 2, art. 1.

[2]) Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum non potest intueri per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur. Gent. I, c. 11.

[3]) Duplex est demonstratio (vgl. S. 48, Note 1): Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. 1 qu. 2, art. 2.

und daher auch das Schlußurtheil: Gott iſt, unwiderleglich wahr [1]). Um dieſen Schluß zu ziehen, braucht man nicht im Voraus ſchon zu wiſſen, was Gott an ſich iſt; mit dem Worte Gott werden eben nur jene Vorſtellungen verbunden, welche mit dem Begriffe der Weltурſache nothwendig verknüpft werden müſſen. Somit läßt ſich Gottes Daſein aufzeigen, bevor und ohne daß man weiß, was Gott an ſich iſt; alſo iſt es beweisbar [2]), wenn ſchon die daraus abgeleitete Gotteserkenntniß keine vollkommene ſein kann, ſondern nur ſo viel enthält, als im Begriffe der Weltурſache enthalten liegt [3]).

Die Gründe, woraus das Vorhandenſein einer erſten Weltурſache gefolgert wird, ſind:

Die Nothwendigkeit eines erſten Bewegers [4]) —

Die Nothwendigkeit einer erſten und höchſten, durch keine andere hervorgebrachten Urſache in der Reihe der hervorbringenden Urſachen —

Die Nothwendigkeit eines durch ſich nothwendigen Urſeins als abſoluter Vorausſetzung aller contingenten oder bloß möglichen Dinge —

---

[1]) Esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, Deus est, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus. 1 qu. 3, art. 4.

[2]) Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio quid est sequitur quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus; unde demonstrando Deum esse, per effectum accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus. 1 qu. 2, art. 2.

[3]) Per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocunque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse; et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam. Ibid.

[4]) Siehe S. 245 ff.

Die Nothwendigkeit eines höchſten Grades über allen Graden von Realität und Vollkommenheit an den Dingen, als abſoluten Erklärungsgrundes aller dieſer Realitäten und Vollkommenheiten —

Die Nothwendigkeit einer abſoluten zweckſetzenden Urſache zur Erklärung der unläugbaren Zweckmäßigkeit in der Wirkungsweiſe der um keinen Zweck wiſſenden Weſen und Kräfte der Welt [1]).

Alle dieſe Beweiſe gehen (mit Beziehung auf Röm. 1, 20) von der ſichtbaren Welt aus, und weiſen darauf hin, wie deren Erſcheinungen, von ihren verſchiedenen Seiten aufgefaßt, jedesmal den menſchlichen Intellect auf ein unſichtbares Höchſtes hinleiten, was man mit allgemeiner Übereinſtimmung Gott nennt. Alle Beweiſe mit Ausnahme des letzten ſind durch den Begriff der Reihe vermittelt; in den drei erſteren wird die Nothwendigkeit eines erſten und höchſten Gliedes der Reihe aus der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum aufgezeigt, im vierten Beweiſe iſt die Stufenleiter der Realitäten und Vollkommenheiten durch ſich ſelbſt ſchon ein Hinweis auf ein Höchſtes und Erſtes, das nichts Reelleres und Vollkommeneres über ſich hat. Die Aufzeigung der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum hat zum Zwecke, zu zeigen, daß der Begriff einer erſten Urſache ein nothwendiger Begriff ſei; denn wo es kein Erſtes gibt, fällt auch das davon abhängige Zweite, Dritte u. ſ. w. weg, es gäbe ſodann auch kein Mittleres und Letztes, mithin wäre gar nichts. Daß der erſte Beweisgrund nur unter beſtimmten Vorausſetzungen concludent ſei, wird zugeſtanden [2]); eben ſo wird aufmerkſam gemacht, daß, wie alle fünf Beweiſe einander ergänzen, ſo im Beſonderen der fünfte durch den dritten ergänzt wird, indem dieſer die Nothwendigkeit einer erſten Urſache, die im fünften bloß für die bewußtlos wirkenden Dinge aufgezeigt wird, in Betreff alles Contingenten und Zufälligen, alſo auch der defectiblen wahlfreien

---

[1]) 1 qu. 2, art. 3.

[2]) Dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi; qua posita minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum; quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum, vel de non-esse in esse. Gent. I, c. 13.

Intelligenzen darthut [1]). Der erſte Beweis erklärt aus der causa prima das Geſchehen an den Dingen, der zweite das Sein derſelben, der dritte ihren Seinsmodus, der vierte ihren Seinsinhalt, der fünfte die ihnen weſenhaft eigene Tendenz.

Was aber dieſe causa prima ſelbſt ihrem Weſen nach ſei, läßt ſich zunächſt nur aus Beſtimmungen erheben, welche im Begriffe der causa prima als ſolcher enthalten ſind. Dieſe Beſtimmungen ſind doppelter Art: negative und poſitive; die poſitiven liegen im Wirken der Urſache, die negativen in dem denknothwendigen Unterſchiede der Urſache von der Wirkung. Somit charakteriſiren die negativen vorherrſchend die göttliche Subſtanz [2]), die poſitiven die göttliche Thätigkeit. Inſofern aber Subſtanz und Thätigkeit in Gott der Sache nach zuſammenfallen, werden auch die negativen Beſtimmungen der göttlichen Subſtanz etwas Poſitives, und umgekehrt die Beſtimmungen der göttlichen Thätigkeit einen negativen Inhalt in ſich tragen. Die poſitiven Beſtimmungen der göttlichen Subſtanz werden dasjenige enthalten, worin die Urſache ihren Wirkungen gleicht; ſie ſagen alſo nichts Poſitives über das göttliche Weſen an ſich aus, ſondern ſind relative Beſtimmungen, durch welche das göttliche Weſen im Verhältniß und Gegenſatz zu den geſchaffenen Weſen charakteriſirt wird. Die negativen Beſtimmungen des göttlichen Weſens laſſen ſich unter dem gemeinſamen Prädicate

---

[1]) Cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis; necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana; quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est. 1 qu. 2, art. 3.

[2]) Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab ea poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Gent. I, c. 14.

der Abſolutheit zuſammenfaſſen, die poſitiven Beſtimmungen desſelben ſind Vollkommenheit und Güte.

Man kann die Eigenſchaftsbeſtimmungen des göttlichen Weſens, zunächſt die negativen, auf verſchiedene Weiſe herleiten, je nachdem man an dieſen oder jenen Beweis für die Exiſtenz Gottes anknüpft. Die eine und ſelbe Beſtimmung läßt ſich nicht bloß auf eine, ſondern auf vielfache Weiſe deduciren, je nachdem man von der einen oder anderen Auffaſſung der causa prima ausgeht. Eben ſo berührt ſich jede einzelne Eigenſchaftsbeſtimmung auf vielfache Weiſe mit allen anderen, weil ſie ſämmtlich an einem gemeinſamen Realen vorkommen.

Geht man von dem Gedanken eines erſten Bewegers aus, der als ſolcher von nichts Anderem mehr bewegt wird, ſo gewinnt man eine Reihe negativer Beſtimmungen, welche die Abſolutheit Gottes, d. i. das Freiſein Gottes von allen beſchränkenden Bedingungen der geſchaffenen Exiſtenzen ausdrücken. Die Entwickelung dieſer negativen Beſtimmungen hat zum Zwecke, ſucceſſiv die allſeitige und völlige Indetermination des uns ſeinem quid nach unbekannten göttlichen Weſens an's Licht zu ſtellen; während umgekehrt die fortſchreitende Entwickelung des quid der uns aus Anſchauung bekannten Dinge in einer fortſchreitenden logiſchen Determination dieſes quid beſteht [1]). Als erſter Beweger iſt Gott der Unbewegte; er kann weder von einem Anderen, noch auch durch ſich ſelbſt bewegt werden, indem er ſonſt entweder in einer und derſelben Beziehung activ und paſſiv zugleich wäre, oder aus einem activen und paſſiven Theile zuſammengeſetzt ſein müßte. Wäre Letzteres der Fall, ſo wäre Gott nicht als Ganzer, ſondern nur nach ſeinem activen Theile der erſte Beweger; alſo wäre eben nur dieſer active Theil Gott zu nennen. Die erſte Bewegungsurſache iſt diejenige, von welcher alle Bewegung, ſomit auch alle Arten

---

[1]) In rebus quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere colloeamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Gent. I, c. 14.

der Bewegung herzuleiten ſind; nun kann nichts, was auf irgend eine Art die erſte Urſache einer gewiſſen Bewegung oder Bewegungsart iſt, in derſelben Weiſe bewegt ſein, in der es Bewegung verurſacht, weil es ſonſt nicht die erſte Urſache dieſer Bewegung oder Bewegungsart wäre; mithin kann Gott als allgemeine und erſte Urſache aller Bewegung in keinerlei Art einer Bewegung unterworfen ſein [1]). In dieſer Unbeweglichkeit Gottes liegt unmittelbar enthalten die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Einfachheit und Einheit des göttlichen Weſens; ſie ſagt aus, daß Gott die abſolute Actualität und ſomit die unbegränzte, von allem Anderen weſenhaft verſchiedene Wirklichkeit ſei [2]). Die Unveränderlichkeit ſchließt die abſolute Seinsnothwendigkeit Gottes in ſich und jede Art von paſſiver Potenzialität aus [3]); ſie berührt ſich hiedurch mit der abſoluten Einfachheit, die jede Art von Zuſammenſetzung aus Potenzialität und Actualität ausſchließt. Die Unveränderlichkeit hat zur Folge die Äternität, d. i. ein Sein ohne Anfang und Ende, indem Anfang und Ende eines Seins nur durch Bewegung und Veränderung cauſirt werden kann [4]). Aus der Unmöglichkeit des Nichtſeins folgt die Sempiternität. Wie die Sempiternität eine Aufeinanderfolge von Nichtſein und Sein Gottes oder vice versa ausſchließt, ſo die Äternität eine Aufeinanderfolge im Sein ſelber; denn der Unterſchied von Früher und Später wird nur durch Bewegung und Veränderung cauſirt, und da Gott unveränderlich iſt, ſo kann in ihm nichts entſtehen und vergehen [5]). Die Einfachheit Gottes ſchließt aus: die Körperlichkeit, die Zuſammenſetzung aus Materie und Form, den Unterſchied von allgemeiner Weſenheit und individueller Beſonderheit, von Weſen und Sein, Genus und Differenz, Subject und Accidenz [6]); eben ſo wenig kann Gott in etwas Anderem als

---

[1]) Opusc. 2, Compend. theolog. c. 4.

[2]) Ibid. c. 5—20.

[3]) 1 qu. 9, art. 2.

[4]) Omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Gent. I, c. 15.

[5]) Illud enim proprie est aeternum, quod semper est et ejus esse est totum simul, secundum quod Boëtius dicit, quod aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Opusc. 2, c. 8.

[6]) 1 qu. 3, art. 1—7.

Theil, etwa als Weltſeele oder allgemeine Weſensform oder Urmaterie enthalten ſein [1]). Gott iſt kein Körper; denn jeder Körper beſteht aus Theilen, und jeder Körper muß, um bewegen zu können, bewegt werden; Beides widerſpricht dem Begriffe eines erſten Bewegers [2]). Da Gott kein Körper iſt, ſo kann er auch nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſein. Gott iſt vielmehr als Agens primum weſentlich nur Form, indem er nur wirkt und nicht leidet, alſo keinerlei paſſive Potenzialität an ſich hat. Er kann aber nicht eine Form oder Kraft an etwas Körperlichem ſein; denn wenn ein Körper bewegt wird, muß wenigſtens per accidens auch dasjenige mitbewegt werden, was im Körper iſt; Gott aber kann in keinerlei Weiſe bewegt werden. Da Gott nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt, ſo kann man in ihm auch nicht ein Subſtrat ſeiner Weſenheit von dieſer ſelbſt ſcheiden; dieß wäre nur dann möglich, wenn die ihrem Begriffe nach allgemeine Weſenheit in einer beſtimmten Materie individualiſirt wäre; ſomit fällt in Gott ſeine individuelle Beſonderheit mit ſeiner Weſensallgemeinheit abſolut zuſammen, die Ausdrücke Gott und Gottheit bedeuten ſchlechthin dieſelbe Realität. Eben ſo wenig läßt ſich ſeine Weſenheit vom Sein als etwas Anderes ſcheiden; wäre er nicht ſeinem Weſen nach der Seiende, ſo müßte er, da Nichts ſich ſelbſt das Sein geben kann, das Sein durch ein Anderes haben, hätte alſo dieſes Andere zu ſeiner Vorausſetzung, wäre mithin nicht das ens primum und agens primum [3]). Da in Gott Sein und Weſenheit identiſch ſind, ſo ſteht ſein Weſen unter keiner höheren Gattungsallgemeinheit; denn jedes Genus ſchließt Differenzen in ſich, welche nicht zum Weſen des Genus gehören; ſomit müßte auch die Essentia, deren eine Differenz das Seiende iſt, als andere Differenz das Nichtſeiende haben, welches aber eben als ſolches keine Differenz conſtituirt. Gehörte Gott als beſondere species unter ein allgemeineres Genus, ſo hätte er mit dem Anderen neben ſich die Eſſenz gemein, jede der differenten Eſſenzen aber ihr beſonderes Sein; dieß führt jedoch auf einen der in Gott gefundenen Identität von Weſen und Sein widerſtreitenden Unterſchied von Weſen und Sein. Mithin

---

[1]) 1 qu. 3, art. 8.

[2]) Andere Gründe Gent. I, c. 20.

[3]) Andere Gründe Gent. I, c. 22.

iſt Gott nicht in genere, auch nicht in genere substantiae, inſofern Subſtanz eine determinirte Weſenheit bedeutet [1]). Eben ſo wenig ſteht das göttliche Sein in einem Genus der Accidenzien, weil es eben als das Sein ſchlechthin in keinerlei Weiſe determinirt iſt, wie dieß aus der Identität vom Sein und Weſen in Gott ſich unmittelbar ergibt [2]). Die in der abſoluten Einfachheit enthaltenen negativen Attribute Gottes laſſen ſich noch in vielerlei anderer Weiſe aufzeigen; daß aber Gott überhaupt einfach ſein müſſe, erhellt daraus, daß das Zuſammengeſetzte allenthalben ein Zuſammenſetzendes und Einendes zu ſeiner Vorausſetzung hat, das Erſte und Urſächliche alſo kein Zuſammengeſetztes ſein kann; ferner enthält jedes zuſammengeſetzte Ding etwas Potenzielles in ſich, während Gott der actus purus iſt [3]), endlich kommt in jeder Zuſammenſetzung dem Ganzen etwas zu, was den einzelnen Theilen nicht zukommt, während in Gott als abſoluter Form eine ſolche Unterſcheidung des Ganzen und ſeiner Theile nicht denkbar iſt. Aus der in der Einfachheit Gottes enthaltenen Identität der Subſtanzialität und Weſenheit (Deus und Deitas) ergibt ſich die Einheit Gottes [4]),

---

[1]) Substantia nomen non significat hoc solum quod est per se esse; quia hoc, quod est esse, non potest per se esse genus; sed significat essentiam, cui competit sic esse i. e. per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; et sic patet, quod Deus non est in genere substantiae. 1 qu. 3, art. 5.

[2]) Deus est suum esse. Sed, ut Boëtius dicit in lib. de hebdom., licet id quod est aliquid aliud possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem. 1 qu. 3, art. 6.

[3]) In omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. 1 qu. 3, art. 7.

[4]) Manifestum est enim, quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura; secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos. 1 qu. 11, art. 3.

welche weiters auch aus der Zweckeinheit der Welt [1]) ſo wie aus der Unbegränztheit der göttlichen Vollkommenheit begründet wird [2]). Gleicherweiſe iſt aus der abſoluten Einfachheit Gottes auch ſeine abſolute Einigkeit herzuleiten; als maxime indivisus iſt er auch maxime unus. Daſſelbe folgt aus ſeiner abſoluten Realität; als maxime ens iſt er maxime unus. Die Unbegränztheit des göttlichen Weſens folgt aus ſeiner abſoluten Actualität: alles Actuelle iſt nur durch die Potenzialität beſchränkt, von welcher es recipirt wird; nun inhärirt weder Gottes Sein einer vom Sein verſchiedenen Weſenheit, noch iſt ſeine Actualität an eine in ſeinem Weſen eingeſchloſſene Potenzialität gebunden; alſo iſt Gottes Sein ſchlechthin ungebunden, unbeſchränkt. Gott iſt unbegränzt im Sein und Wirken als abſolute Form; und als ſolche der extremſte Gegenſatz zur indeterminirten Materie, die als noch unbegränzte Paſſivität und Seinsmöglichkeit zu denken iſt, wenn ſie auch als ſolche nicht exiſtirt, und als ſchlechthinige Unbeſtimmtheit gar nicht exiſtiren könnte, während Gott nothwendig als abſolute Form exiſtirt und als ſolche der abſolut Wirkende ſein muß. Die Unbeſchränktheit des göttlichen Seins im Weſen und Wirken folgt in aller Weiſe aus ſeiner Einfachheit, ſie folgt aus ſeiner Ewigkeit [3]), ſie iſt für uns ein nothwendiger Gedanke, die wir Gott als das denkbar

---

[1]) Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scil. sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. Ibidem.

[2]) Si essent plures Dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Ibidem.

[3]) Unaquaeque res tanto est diuturnior, quanto ejus causa est efficacior. Illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita; ostensum est enim, Ipsum esse aeternum. Quum igitur non habeat aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum. Gent, I, c. 43.

Größte auffaſſen [1]); ſie iſt ſicher geſtellt, wenn wir Gott auch nur als erſten Beweger denken, ſtellt ſich aber noch klarer hervor, wenn wir ihn als Schöpfer in der Zeit auffaſſen [2]).

Die unbegränzte Größe Gottes führt von ſelbſt auf ſeine abſolute Vollkommenheit. Ein abſolut unbegränztes Sein kann den Zweck ſeines Seins nicht außer ſich haben; alſo muß es in ſich ſelbſt vollendet ſein [3]). Der poſitive Erklärungsgrund iſt aber von

---

[1]) Effectus non potest extendi ultra causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa; non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur Deum finitum non esse. Ibidem.

[2]) Virtus infinita non potest esse in essentia finita; quia unumquodque agit per formam suam, quae vel est essentia ejus vel pars essentiae. Virtus autem principium actionis nominat; sed Deus non habet virtutem activam finitam; movet enim tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita. Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam. Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. Qua non posita adhuc magis confirmatur opinio de infinitate virtutis divinae. Nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit; sicut majori virtute opus est ad calefaciendam aquam quam aërem. Sed illud quod omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia; igitur, si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. Ibidem.

[3]) Spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, quantum ad potentiam et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur; nam ex hoc ipso, quod aliquid actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis. Nam et Augustinus dicit, quod in his, quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse. Ostendendum est igitur, secundum hujusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse; non enim sic, ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtractionem eorum, quae sunt nata habere, infinita dicuntur. Propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo infinitum negative tantum intel-

Gott als erſter und höchſter causa efficiens herzunehmen [1]); als höchſter und erſter Exiſtenzgrund aller Vollkommenheiten der Dinge muß Gott ſelber das Vollkommenſte aus Allem ſein und die Vollkommenheiten aller Dinge in ſich ſchließen, und zwar in erhöhtem Grade, weil er eben als reines Agens vollkommener iſt als die die Vollkommenheit recipirenden Dinge [2]). Daß Gott abſolut, d. i. in jeder Weiſe vollkommen ſei, liegt im Begriffe des göttlichen Seins ſelber, welches das Sein per eminentiam mit Ausſchluß jedes Mangels und jeder Beſchränkung des Seins iſt [3]); die abſolute

---

ligitur, quia nullus est suae perfectionis terminus vel finis; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet. Ibidem.

[1]) Philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum hujusmodi est in potentia, ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu; unde primum principium activum maxime oportet esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. 1 qu. 4, art. 1.

[2]) Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia inquantum hujusmodi est imperfecta, agens vero in quantum hujusmodi est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. 1 qu. 4, art. 2.

[3]) Deus igitur qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse; quia per modum per quem habet aliquid

Vollkommenheit Gottes fällt zuſammen mit ſeiner abſoluten Actualität [1]), indem das Actuelle als ſolches auch das Verwirklichte, zu ſeinem Ziele Gebrachte, Vollendete iſt [2]).

Als das vollkommenſte Weſen iſt Gott auch nothwendig die ſchöpferiſche Urgüte [3]), und zwar aus demſelben nächſten Grunde, aus welchem er der Allervollkommenſte iſt. Denn die Güte eines jeden Dinges beſteht in ſeiner Vollkommenheit, dieſe aber in einer beſtimmten Ähnlichkeit mit der Urſache; ſomit geht auch das natürliche Begehren jedes Dinges nach dem Guten auf eine beſtimmte Ähnlichkeit mit der ſeine Vollkommenheit cauſirenden Urſache, und da Gott zunächſt als erſte und allgemeinſte Urſache erkannt wird, ſo wird er eben hiemit weſentlich auch als dasjenige erkannt, wodurch zuhöchſt alle Dinge ſind, was ſie zu ſein begehren, und wonach ſie deßhalb auch natürlicher Weiſe zuhöchſt begehren. Als höchſte aller Cauſalitäten, die das Gute aller Dinge im eminenteſten, keinem anderen Dinge mittheilbaren Grade in ſich faßt, iſt er das höchſte Gut; vermöge ſeiner abſoluten Einfachheit, welche

---

esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit; est igitur universaliter perfectus. Ista vero quae tantum sunt, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti (non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse) sed quia participant esse per quemdam particularem modum et imperfectissimum. Gent. I, c. 28.

[1]) Unumquodque perfectum est inquantum est in actu; imperfectum autem secundum quod est in potentia, cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem est Deus; igitur est perfectissimus. Ibidem.

[2]) Sciendum tamen — erinnert Thomas ſchließlich — quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectus esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam, quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus secundum illud: Estote perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. Matth. 5, 48. Ibidem.

[3]) 1 qu. 6.

über den Gegenſatz von Sein und Weſen, Subſtanz und Accidenz hinausgeſtellt iſt, und vermöge ſeiner abſoluten, in ſich ruhenden Vollkommenheit iſt das Gutſein in Gott mit Gottſein ſchlechthin identiſch, und Gott in aller Weiſe die Güte ſelbſt [1]), während die creatürlichen Exiſtenzen die Güte nur haben, und zwar in dem Maaße und in der Weiſe, als ſie durch die Wirkſamkeit der causa prima im Weſen, Wirken und Streben der Urgüte ähnlich gemacht werden, demzufolge ſie dann allerdings nicht bloß Güte haben, ſondern auch gut ſind und ſein müſſen [2]).

Die causa prima iſt als zweckſetzende Cauſalität eine denkende und wollende Weſenheit. Gott kann ſchon als allgemeine Urſache aller Bewegung [3]) und im Beſonderen als Beweger der Intelligenzen [4]) ſowie der vernunftloſen und um ihren Zweck nicht wiſſenden

---

[1]) Man kann daher nicht ſagen, daß durch dieſe Beſtimmung Gott etwas von ſeinem Sein zu Unterſcheidendes beigelegt, und ſomit die Einfachheit des göttlichen Weſens aufgehoben werde: Summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum; relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo sed in creaturis; in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso. 1 qu. 6, art. 2.

[2]) Bonitas rei creatae non est ipsa ejus essentia sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sicut superaddita dicitur bona sicut et ens. Hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit; unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona. 1 qu. 6. art. 3.

[3]) Idem necesse est sequi, si fiat reductio mobilium, non tantum in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, quum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, quod forma, per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur, nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens. Gent. I, c. 44.

[4]) In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet absque intellectu, sed magis e con-

Dinge [1]) nicht anders als intelligent gedacht werden; eben ſo müſſen die particulariſirten Formen der Sinnendinge im Voraus als allgemeine Begriffe in einem höchſten Verſtande exiſtirt haben, weil ſie nur unter dieſer Vorausſetzung wirkſam zu ſein vermögen [2]). Abgeſehen hievon iſt Gott ſchon an ſich als körperloſe Subſtanz nothwendig ein intelligentes Weſen [3]); die Intelligenz gehört zur

---

verso. Omnia autem moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem. Ibidem.

[1]) Omne quod tendit in aliquem finem aut ipsum sibi praestituit finem, aut praestituitur sibi finis ab alio; alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos; non enim a casu naturales utilitates consequuntur; sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Quum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus. Non autem posset naturae finem praestituere, nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens. Ibidem.

[2]) Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae, quia particulariter et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, quum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem. Ibidem.

[3]) Formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei ratio et quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II. de Anima dicitur, quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis est cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus ut dicitur in III. de Anima. Unde cum Deus

Vollständigkeit der göttlichen Vollkommenheiten [1]) und darf dem Allervollkommensten am allerwenigsten fehlen, da sie die höchste unter den Vollkommenheiten der geschaffenen Wesen ist. Die Anerkenntniß dessen legt sich dem menschlichen Verstande so nahe, daß schon von Alters her vorzugsweise diese Vollkommenheit zur sprachlichen Bezeichnung des göttlichen Wesens gewählt worden ist [2]). In der That fällt auch die Thätigkeit des Erkennens mit der göttlichen Wesenheit völlig in Eins zusammen, Gott ist wesentlich das Erkennen selber, da er es vermöge seiner absoluten Einfachheit weder als bloßes Accidenz an sich [3]), noch auch vermöge seiner absoluten Actualität als bloße Potenz an sich haben kann [4]). Ist Gott wesentlich das Erkennen selber, so erkennt er durch nichts Anderes als durch sich selbst; denn außergöttliche Principien des göttlichen Erkennens müßten zugleich auch außergöttliche Principien der göttlichen Wesenheit sein [5]); er verhielte sich zu den informirenden Ideen

---

sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. 1 qu. 14, art. 1.

[1]) Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur; nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut ex superioribus patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens. Gent. I, c. 44.

[2]) Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a θεᾶσθαι, quod est considerare vel videre. Ibidem.

[3]) Intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est ejus essentia; ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia; alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia. Gent. I, c. 45.

[4]) Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus est intelligens et non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum, sicut potentia ad actum. Et ita potentia erit in Deo et actus; quod est impossibile, ut supra probatum est. Ibidem.

[5]) Species intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie

paſſiv und potenziell [1]), ſeine Erkenntniſſe wären zufälliger Art [2]). So wenig iſt Gott in ſeinem Wiſſen um die Dinge von dieſen abhängig, daß vielmehr ſein Wiſſen um ſie die nothwendige Vorbedingung ihrer Exiſtenz iſt [3]). Gott iſt als abſolute Form weſentlich erkennende Subſtanz; er erkennt durch ſich ſich ſelbſt und alle anderen Dinge. Gott erkennt ſich durch ſich ſelbſt; vermöge ſeiner abſoluten Actualität muß ihm das Bild ſeiner ſelbſt immer actuell gegenwärtig ſein, vermöge der abſoluten Einfachheit Gottes muß es mit der intellectiven Subſtanz Gottes abſolut identiſch ſein [4]).

---

quam sua essentia intellectus divinus ageret; quod supra ostensis repugnat. Gent. I, c. 46.

[1]) Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus; quod esse non potest. Ibidem.

[2]) Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam ejus existens, esse accidentale habet; ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens. Igitur non est in intellectu ejus aliqua species praeter ipsam divinam essentiam. Ibidem.

[3]) Manifestum est quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia rerum. — — Sic scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. 1 qu. 14, art. 8.

[4]) Licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem, tamen in operationibus quae sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in III. de Anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed

Gott erkennt und begreift ſich auf die vollkommenſte Art; denn als abſolute Actualität iſt er das an ſich erkennbarſte aller Objecte, zugleich auch das erkenntnißkräftigſte und durchdringendſte aller erkennenden Subjecte [1]). Da Gott ſich ſelbſt vollkommen erkennt, ſo erkennt er ſich auch als die Urſache aller anderen Dinge außer ſich, und erkennt dieſe ſelbſt vermöge der Ähnlichkeit, die ſie mit ihrer Urſache haben müſſen; er erkennt alle Dinge aus ſeiner Weſenheit, und muß jedes einzelne derſelben vollkommen erkennen, weil er ſonſt ſeine eigene Weſenheit nicht vollkommen auffaſſen würde, wenn er ſie nicht in ihrer beſonderen Ähnlichkeit mit allen Arten und Graden des Seienden begriffe [2]). Gott erkennt aus ſich nicht nur

---

sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scil., ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia: neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit. 1 qu. 14, art. 2.

[1]) Deus perfecte comprehendit se ipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est; sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit se ipsum sicut perfecte cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX. Metaph. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est. Unde manifestum est, quod tantum se ipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc se ipsum perfecte comprehendit. 1 qu. 14, art. 3.

[2]) Cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem,

alle Formen der exiſtirenden Dinge, ſondern alle einzelnen wirklichen Dinge ſelber, weil er ſich nicht nur als Urſache ihrer allgemeinen Formen erkennt, ſondern auch als Urſache der Materie, in welcher die Formen ſich individuiren [1]), und als Urſache der Individuation ſelber [2]). Man möchte vielleicht einwenden wollen, daß Gott aus ſich die Materie nicht erkennen könne, da ſie als reine Potenzialität das der göttlichen abſoluten Actualität Unähnlichſte ſei; dabei würde aber überſehen, daß ſie ſelbſt als ſolche doch ſchon darum, weil ſie überhaupt etwas iſt, mit Gottes abſolutem Sein eine, wenn auch allerſchwächſte Ähnlichkeit hat [3]). Gott weiß um

---

cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscunque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte se ipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur. 1 qu. 14, art. 6.

[1]) Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum. 1 qu. 14, art. 11.

[2]) Deus cognoscit alia, in quantum est causa eis. Effectus autem divini subsistentes sunt res singulares; hoc enim modo Deus causat res in quantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari. Gent. I, c. 65.

[3]) Materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse. 1 qu. 14, art. 11.

die Dinge unmittelbar im Anſchauen ſeiner eigenen Weſenheit als erſter Urſache der Dinge; er erkennt ſie deßhalb alle zugleich und mit einem Male [1]), jedes derſelben iſt ihm von Ewigkeit her vollkommen bekannt [2]). Da Gott die Dinge von Ewigkeit her erkennt, und ſein Wiſſen um ſie eine nothwendige Vorbedingung ihrer Exiſtenz iſt, ſo gibt es für ſein Erkennen keinen Unterſchied zwiſchen dem, was bereits iſt, und dem, was noch nicht iſt, aber ſein wird; wol aber zwiſchen dem, was in die Wirklichkeit übertritt und demjenigen, was in der bloßen Seinsmöglichkeit verharrt; das eine iſt für ihn Gegenſtand der Anſchauung, das andere Gegenſtand eines einfachen Wiſſens ohne Anſchauung [3]). Gegenſtand des göttlichen Wiſſens iſt Alles, was auf irgend eine Weiſe iſt, alſo auch das Mögliche von was immer für einer Beſchaffenheit und Art, weil es als ſolches etwas iſt [4]). Das Wiſſen Gottes um das Zufällige nimmt dieſem nicht den Charakter der Zufälligkeit; das Nothwendige in dieſem Wiſſen iſt nur die Untrüglichkeit des göttlichen Wiſſens [5]), welche durch die Contingenz des Vorausgewußten nicht

---

[1]) Deus omnia videt in uno, quod est ipse. Unde simul et non successive omnia videt. 1 qu. 14, art. 7.

[2]) Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam effectus incognitos, sed eos cognoscit in causa, unde ejus cognitio est sine discursu. Ibidem.

[3]) Horum, quae actu non sunt, est attendenda quodam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia eum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocunque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea, quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem. 1 qu. 14, art. 9.

[4]) Cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic et ea, quae sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo. Ibidem.

[5]) Quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed

aufgehoben wird, weil daſſelbe für Gott kein Zukünftiges iſt, ſondern als Gegenwärtiges vor ſeiner Anſchauung ſteht [1]). Gott muß das Zufällige mit Gewißheit vorauswiſſen, weil er an den Dingen nicht bloß ihr Verhältniß zu ihren Urſachen, ſondern auch ihr eigenes Sein erkennt, ſomit auch vom Zufälligen nicht bloß wiſſen muß, daß es zufällig iſt, ſondern weiters noch, ob es iſt oder ſein wird [2]). Ja ſelbſt die vollkommene Kenntniß der auf das Sein

secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa, et esse rei in anima; ut puta si dicam: „si anima intelligit aliquid, illud est immateriale“; intelligendum est, quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam: „si Deus scivit aliquid, illud erit“ consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scil. prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens. Quia omne quod est, dum est, necesse est esse, ut dicitur in I. Periherm. 1 qu. 14, art. 13.

[1]) Contingens certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, quum futurum est, potest non esse; et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim, si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse; potest autem in futurum non esse; sed hoc non jam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, quum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur, prout praesens est. Relinquitur igitur, quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere. Gent. I, c. 67.

[2]) Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res, non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse, quod habent in se ipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem. Ibidem.

oder Nichtſein eines zufälligen Dinges Einfluß nehmenden Urſachen führt auf ein untrügliches, vollkommen ſicheres Vorauswiſſen Gottes um die zufälligen Dinge [1]). Da die Dinge ſo beſchaffen ſein müſſen, wie Gott ſie erkennt, ſo iſt ſein Erkennen nothwendig wahr; und da in Gott Erkennen und Sein daſſelbe ſind, iſt er die Wahrheit ſelbſt, und demzufolge das Wahrſte, was es gibt, und als ſolches die Urſache aller Wahrheit — wie alles Sein, ſo iſt auch alles Wahrſein durch Gott [2]). Wie Gott als Erkennender die Wahrheit iſt, ſo iſt er als ſolcher auch das Leben [3]); denn das Erkennen iſt die höchſte Bethätigung des Lebens [4]), und dieſe fällt in Gott mit ſeinem Weſen in Eins zuſammen [5]). Und da die göttlichen Gedanken

---

[1]) Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed quum Deus cognoscat omnia, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint. Ibidem.

[2]) Veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas. 1 qu. 16, art. 5.

[3]) Vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam, vel agere se quocunque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est praedicativum accidentale, sed substantiale. 1 qu. 18, art. 2.

[4]) Vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in II. de Anima, qui distinguit vivere per quatuor, scil. alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ibidem.

[5]) Illud cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in XII. Metaph. ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habet vitam perfectissimam et sempiternam,

von den Dingen Eins ſind mit der göttlichen Weſenheit, ſo haben auch die Dinge in Gottes Gedanken ein lebendiges, göttliches, ungeſchaffenes Sein [1]), welches aber gleichwol nicht in jeder Weiſe ihr wahrſtes Sein iſt, da es in Gott bloß ideell exiſtirt, und erſt durch die Schöpfung actualiſirt wird [2]).

Als Erkennender iſt Gott auch ein Wollender. Indem Gott ſich ſelbſt als das vollkommenſte Gut erkennt, muß er nothwendiger Weiſe ſich auch als ſolches lieben; die Liebe ſetzt aber einen Willen voraus, alſo iſt Gott nothwendig ein Wollender. Daſſelbe ergibt ſich aus ſeiner factiſchen Bethätigung als intellectiver causa prima; denn eine intellective Kraft handelt nur in Folge einer vorausgehenden Sollicitation eines intellectiven Begehrens, welches eben Wille heißt [3]). Man kann aber Gott kein Begehren beilegen, welches erſt ſeiner Befriedigung harren müßte, da er in ſeiner abſoluten Güte den Inbegriff alles Begehrenswerthen von Ewigkeit her beſitzt [4]). Er hat daher auch kein Bedürfniß, außer ſich etwas

---

quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu. 1 qu. 18, art. 3.

[1]) Vivere Dei est ejus intelligere; in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur, quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina. 1 qu. 18, art. 4.

[2]) Quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum, quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina quam in se ipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina; sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus quae est in materia, quam quae est in mente; quia illa est domus in actu, haec autem domus in potentia. 1 qu. 18, art. 4.

[3]) Opusc. 2, c. 32.

[4]) Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam, ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam. 1 qu. 19, art. 1.

zu wollen; daß er dennoch etwas Anderes außer ſich will, iſt ausſchließlich nur Folge ſeiner unübertrefflichen Vollkommenheit [1]), in welcher als ſolcher gleichſehr das Selbſtgenügen Gottes wie ſein Wollen eines Anderen außer ſich gegründet iſt. Gott nimmt das Motiv zum Wollen eines Anderen außer ſich nur von der Rückſicht auf ſich ſelbſt; es ſteht in ſeiner Wahl, ſich durch daſſelbe beſtimmen zu laſſen oder nicht [2]); die freiwillige Entſcheidung cauſirt einen unwiderruflichen Entſchluß [3]). Hieraus folgt aber, daß für Gott das Wollen eines Anderen außer ſich eine hypothetiſche Nothwendigkeit iſt, und zwar von Ewigkeit her; denn da in Gott vermöge ſeiner abſoluten Actualität Sein und Thätigkeit, mithin auch Sein und Wollen zuſammenfällt [4]), ſo muß auch ſein Wille gleich ſeinem Weſen unveränderlich derſelbe ſein. Daß ſich Gott das wahlfreie Wollen eines Anderen außer ſich von Ewigkeit her zur hypothetiſchen Nothwendigkeit macht, hat ſeinen Grund in der nothwendigen Liebe Gottes zu ſich ſelbſt; was man liebt, will man auf alle Weiſe fördern und mehren; dieß iſt aber für Gott, deſſen Weſen keines Zuwachſes und keiner Mehrung fähig iſt, nur durch eine vielfältige Nachbildung und Nachahmung ſeiner unerreichbaren Trefflichkeit in den Creaturen möglich [5]). Zudem iſt in der Liebe Gottes zu ſich

---

[1]) Ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus licet sit perfectus ex hoc quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia. 1 qu. 19, art. 2.

[2]) Ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse; sicut et nos possumus velle sedere et non velle sedere. 1 qu. 19, art. 10.

[3]) Cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, eum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari. 1 qu. 19, art. 3.

[4]) Quum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia. Gent. I, c. 73.

[5]) Unusquisque ejus quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat; quae enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari, quantum possibile est. Ipse

auch ſchon das Wollen der Creaturen enthalten, weil dieſe urbildlich in ſeinem Weſen enthalten ſind [1]). Indem alſo Gott ſich will, will er auch die Creaturen, und zwar durch denſelben Act, durch welchen er ſich will; durch denſelben Act, durch welchen er ſich denkt und will, denkt und will er ſich als abſoluten Zweck aller Creaturen [2]), und jeder einzelnen im Beſonderen, daher auch jede Creatur eigentlich nur ſeinem Sichwollen, d. i. dem abſoluten Willen als ſolchem ihr Daſein verdankt [3]), wenn ſchon in dieſen abſoluten Willen auch die Beſtimmung jeder einzelnen Creatur für andere nähere und entferntere Zwecke im Zuſammenhange der Dinge mit aufgenommen iſt [4]). Da zur Vollſtändigkeit der Ordnung der Welt

---

autem Deus suam essentiam propter seipsam vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est secundum suam similitudinem quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum similitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat. Gent. I, c. 75.

[1]) Deus volendo se vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes. Deus igitur volendo se etiam alia vult. Ibidem.

[2]) Quanto aliquid est perfectionis virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remota. Causalitas autem finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult. Ibidem.

[3]) Si aliquis uno actu velit finem et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit; quia idem non est causa ipsius. Et tamen erit verum dicere quod ea quae sunt ad finem, velit ordinare in finem. Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem; sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. 1 qu. 19, art. 5.

[4]) Cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum etiam cum

auch contingente Urſachen gehören, ſo will Gott auch dieſe, und weil er ſie will, darum ſind ſie und die Zufälligkeit ihrer Wirkungen nothwendig vorhanden [1]). Mit der Contingenz des Seins oder Wirkens iſt nothwendig auch eine entſprechende Defectibilität des Seins und Wirkens verbunden, die als ſolche ein Übel iſt, und daher auch als ſolche vermöge der Tendenz des göttlichen Willens auf das Gute von ihm nicht intendirt ſein kann. Iſt das Übel nicht als ſolches, d. i. um ſeiner ſelbſt willen gewollt, und iſt es andererſeits dennoch vorhanden, ſo kann es nur per accidens, nämlich um des Guten willen von Gott beabſichtigt ſein. Das ſittlich Böſe aber kann wegen ſeines abſoluten Widerſatzes zum Guten von Gott gar nicht intendirt ſein [2]), iſt alſo ausſchließlich nur vermöge einer Zulaſſung Gottes vorhanden. Man kann nicht ſagen, daß der abſolute und abſolut auf das Gute gerichtete Wille Gottes durch eine ſolche Zulaſſung ſich ſelbſt aufhebe und mit ſich

---

voluntate Dei alias causas quaerere. Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaerentur ut primae et non dependentes a divina voluntate. 1 qu. 19, art. 5.

[1]) Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activae in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit. 1 qu. 19, art. 8.

[2]) Nullum bonum Deus magis vult, quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui conjungatur tale malum; sicut volendo justitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi. 1 qu. 19. art. 9.

in Widerſpruch ſetze; ein Widerſpruch oder unlösbarer Gegenſatz wäre nur dann vorhanden, wenn demſelben Willen, der das Gute intendirt, zugleich eine auf das Böſe gerichtete Tendenz eigen wäre [1]). Der göttliche Wille iſt als ein guter Wille weſentlich ein gerechter und erbarmender Wille, und offenbart ſich als ſolchen in jeder ſeiner Bethätigungen. Gerecht ſein, heißt Jedem nach Gebühr das Seine geben [2]). Nun gebührt es ſich vor Allem, daß Gott das Seine werde; deßhalb gibt Gott allen ſeinen Willensbethätigungen zuhöchſt die Beziehung auf ſich ſelbſt. Dieſe Beziehung bringt es aber von ſelbſt mit ſich, daß Gott ſeinen Werken dasjenige ertheile, und ſie auf ſolche Weiſe ordne, was und wie ſich zur Repräſentation Gottes als höchſten Zweckes aller Dinge ziemt [3]). Das Princip der Ordnung

---

[1]) Licet mala fieri et mala non fieri contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum. Ibidem.

[2]) Actus justitiae est reddere debitum. 1 qu. 21, art. 1.

[3]) Unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini. — — Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi, quod sibi debetur. Debitum est etiam alicui rei creatae quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet e primo; quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro

iſt die göttliche Weisheit [1]), die das rechte Maaß der Vertheilung beſtimmt; da aber dieſe mit dem göttlichen Willen weſenhaft identiſch iſt, ſo iſt auch die Gerechtigkeit des göttlichen Willens nichts Anderes, als die das Sein der Dinge nach ſich beſtimmende göttliche Wahrheit [2]). Der gerechte Wille Gottes, der Allem nach Gebühr gibt, kann aber in Beziehung auf alle Dinge außer ihm nicht anders, denn zugleich als barmherziger Wille gedacht werden. Denn erſtlich iſt das Sein der Dinge, die ſachliche Vorausſetzung der ihnen zugetheilten Gebühr, rein nur aus ſouverainer, d. i. von der Macht der Dinge unabhängiger Selbſtentſchließung der göttlichen Güte herzuleiten; zweitens theilt dieſe in ihrer überfließenden Fülle und Freigebigkeit den Dingen mehr mit, als dieſen nach ſtrengem Maaße zukommt [3]). Da nun Gerechtigkeit und Güte dem göttlichen Willen

---

meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens..... 1 qu. 21, art. 1.

[1]) Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Ibidem.

[2]) Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei. Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura.... Justitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex ejus, convenienter veritas nominatur. 1 qu. 21, art. 2.

[3]) Opus divinae justitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens vel praeconsideratum. Et rursus si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis; utpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo, hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda; et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiae, quam quod divina bonitas confert quae omnem proportionem creaturae excedit. 1 qu. 21, art. 4.

gleich wesentlich eigen sind, so offenbaren sich beide in jeder Bethätigung des göttlichen Willens, und jede Offenbarung seiner Gerechtigkeit ist zugleich auch eine Offenbarung seiner Barmherzigkeit, und umgekehrt jede Erweisung seiner Barmherzigkeit auch ein Act seiner Gerechtigkeit [1]).

Was Gott will, das kann er auch; er ist als absolute Form das absolute Können, welches mit dem göttlichen Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung steht [2]). Eigentlicher gesagt ist das göttliche Erkennen und Wollen als wirkendes Princip selber schon das absolute Können [3]). Dem absoluten Können ist als solchem Alles möglich, was überhaupt an sich möglich ist [4]) und nicht die Vollkommenheit des absoluten Könnens selber wieder aufhebt [5]); das göttliche Können greift daher über den Umfang alles creatürlichen Könnens schlechthin hinaus, schließt aber dessen Unvollkommenheiten schlechthin von sich aus. Wie jedes beschränkte

---

[1]) Quaedam opera attribuuntur justitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans sed aliqualiter allevans, dum punit citra condignum; et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur Luc. 7, 47: Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Ibidem.

[2]) Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt. 1 qu. 25, art. 1.

[3]) Ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum. Ibidem.

[4]) Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile, absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. 1 qu. 25, art. 3.

[5]) Peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. Et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Ibidem.

Sein nur etwas Beſtimmtes iſt, ſo iſt ihm auch nur etwas Beſtimmtes möglich. Gott iſt aber das unbegränzte Sein, darum iſt auch ſein Wirkungsvermögen unbeſchränkt — wie er ſelbſt Alles iſt, ſo vermag er Alles, was ſein kann [1]). Aber er kann ſeine eigene Vollkommenheit und Güte in ſeinem Wirken nicht erſchöpfen, da ſeine Werke vermöge ihrer nothwendigen Zweckbeſtimmtheit etwas Begränztes ſind; darum ſind neben allen wirklichen Hervorbringungen Gottes noch andere denkbar, und liegen darum auch im Wiſſen und Können Gottes. Es läge daher in Gottes Macht, eine ganz andere Ordnung der Dinge zu gründen, als die thatſächlich vorhandene iſt [2]), es läge auch in ſeinem Vermögen, zu den ſchon

---

[1]) Cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel habere potest rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecunque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: „Non erit impossibile apud Deum omne verbum;“ id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere. Ibidem.

[2]) Ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiae consistit, non adaequat divinam sapientiam sic, ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem, quod tota ratio ordinis quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionaliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non

vorhandenen Geſchöpfen neue vollkommenere hinzuzufügen; aber undenkbar iſt es, daß er irgend etwas von dem, was er bewirkt, als ſolches nach ſeiner weſentlichen Beſchaffenheit beſſer machen könnte, als er es wirklich macht, weil jedes ſeiner Werke ein Werk der vollkommenſten Weisheit und des beſten Willens iſt [1]).

Im Beſitze aller möglichen Vollkommenheit iſt Gott auch vollkommen in ſich befriedigt und darum ſelig [2]). Da er die Vollkommenheit ſelber iſt, ſo iſt er auch die Seligkeit ſelber [3]); und aus demſelben Grund, wie der Quell aller Seligkeit, ſo auch das höchſte abſolute Ziel aller nach Seligkeit begehrenden Weſen. Nun iſt aber die Seligkeit als Beſitz eines univerſellen Gutes weſentlich durch die Intellectualität des Subjectes der Seligkeit bedingt; daher iſt ſowol die Seligkeit Gottes, wie der in der Anſchauung Gottes ſeligen Creaturen in die vollkommene intellectuelle Actualität zu ſetzen [4]).

---

determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quam quae facit. 1 qu. 25, art. 5.

[1]) Cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si „melius“ sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non. Si vero „melius“ sit adverbium et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit; quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia. 1 qu. 25, art. 6.

[2]) Per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia ea habita non restat aliud desiderandum, quum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia quae desiderare potest; unde Boëtius dicit (Consol. III, 2), quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed talis est divina perfectio, quae omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit. Ipse igitur vere beatus est. Gent. I, c. 100.

[3]) Beatitudo, quum sit ultimus finis, id est quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem, quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo. Gent. I, c. 101.

[4]) Beatitudo significat bonum perfectum intellectualis creaturae; et inde est, quod sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et in-

Damit iſt nun unſere auf Vernunftnothwendigkeit beruhende Erkenntniß des göttlichen Seins und Weſens abgeſchloſſen. Nun werden unſere Erkenntniſſe über Gott durch Worte ausgedrückt; daher muß ſich die charakteriſtiſche Eigenheit der menſchlichen Gotteserkenntniß in unſerem Sprechen über Gott reflectiren. Da wir das Weſen Gottes nicht faſſen können, ſo kann es auch kein Wort geben, welches auszudrücken vermöchte, was Gott an ſich iſt; in dieſem Sinne iſt alſo Gott namenlos und unausſprechlich [1]). Daraus folgt aber nicht, daß es gar kein bezeichnendes Wort für Gottes Weſen gebe; denn Gottes Weſen ſchließt die Vollkommenheiten aller Dinge in ſich, kann alſo nach dieſen ihm mit den Creaturen gemeinſamen Vollkommenheiten bezeichnet werden. Einige dieſer Vollkommenheiten werden Gott im eigentlichen Sinne beigelegt, andere können ihm nur in uneigentlichem, metaphoriſchem Sinne beigelegt werden. Im eigentlichen Sinne werden von Gott ſolche Vollkommenheiten ausgeſagt, deren Begriff keinen Mangel und keine Beſchränkung involvirt, als da ſind: Denken, Leben, Wollen, Güte; ja ſie werden von Gott im eigentlicheren Sinne (magis proprie) ausgeſagt, als von den Creaturen, weil ſie Gott per prius und in ausgezeichneterer Weiſe zukommen, als den Creaturen [2]). Sofern man dasjenige im Auge hat, was man Gott beilegt, wird

---

tellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet actuali natura, est intellectualis operatio secundum quam capit quodam modo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur. 1 qu. 26, art. 2.

[1]) Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam secundum quod est; sicut hoc nomen „homo“ exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio. 1 qu. 13, art. 1.

[2]) 1 qu. 13, art. 3.

Gott am eigentlichſten als der Seiende (qui est) bezeichnet [1]; der Name Deus hingegen [2] drückt bezeichnender die nach ihrer Bethätigung charakteriſirte Weſenheit Gottes aus [3], eine eigentliche Bezeichnung Gottes iſt das Tetragrammaton [4]. Da aber alle eigentlichen Bezeichnungen, welche Gott mit den Creaturen gemein hat, von beiden weder in univokem Sinne, noch auch in bloß äquivoker Weiſe gelten, ſo können ſie nur analogiſch genommen werden, ſo zwar, daß ſie dem Ausdrucke nach zuerſt von den Creaturen, und

[1]) Hoc nomen „qui est“ triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, manifestum est, quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma. Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina sunt vel minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Sed hoc nomen „qui est“ nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. Tertio vero ex ejus consignificatione; significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V. de Trin. 1 qu. 13, art. 11.

[2]) Dicit Damascenus, quod Deus dicitur a θεῖν quod est curare et fovere universa; vel ab αἴθειν i. e. ardere; Deus enim noster ignis consumens est; vel a θεᾶσθαι quod est considerare omnia. 1 qu. 13, art. 8.

[3]) Quia Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus; ex his possumus eum nominare. Unde hoc nomen „Deus“ est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus; unde dicit Dionysius, quod Deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta. Ex hac autem operatione hoc nomen „Deus“ assumtum, impositum est ad significandam divinam naturam. 1 qu. 13, art. 8.

[4]) Hoc nomen „qui est“ est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen „Deus“ quantum ad id a quo imponitur, scil. ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi. Sed quantum ad id, quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen „Deus“, quod imponitur ad significandum naturam divinam; et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et singularem. 1 qu. 13, art. 11.

abgeleiteter Weiſe von Gott —, ſachlich aber per prius von Gott und erſt abgeleiteter Weiſe von den Creaturen gelten [1]). Andere Vollkommenheiten aber, welche den Creaturen als ſolchen angehören, und das Weſen einer beſtimmten Species oder die darin begründeten Eigenheiten einer beſtimmten Sache ausdrücken, können von Gott nur metaphoriſch ausgeſagt werden. Dagegen gibt es wieder gewiſſe Vollkommenheiten, welche ausſchließlich Gott angehören, inſofern er über alle genera erhaben iſt; ſo wenn er als ſchlechthin höchſtes Gut, ſchlechthin erſte Urſache u. ſ. w. bezeichnet wird. Wie nun keine dieſer Bezeichnungen ihrem Sinne nach alles über Gott zu Sagende erſchöpft und deßhalb durch alle anderen noch möglichen ergänzt werden muß [2]), ſo iſt jeder ſprachliche Ausdruck ſeiner Natur nach unvollkommen, wenn das menſchliche Wort ſich nach dem menſchlichen Intellecte richtet, und daher die Dinge ſo ausdrückt, wie der Verſtand ſie auffaßt. Nun kann ſich der Intellect, deſſen objecta propria die Sinnendinge ſind, nirgends über den modus erheben, nach welchem er die Sinne auffaſſen muß. Er muß an ihnen Materie und Form unterſcheiden; faßt er ſie concret auf, ſo denkt er etwas Zuſammengeſetztes; faßt er einfach die Form auf, ſo muß er ſie von der Materie abſtrahiren. Demzufolge bedeutet auch jeder concrete Ausdruck etwas Zuſammengeſetztes, und jeder Ausdruck von etwas Einfachem iſt eine Abſtraction. Daraus folgt, daß man von den göttlichen Vollkommenheiten nie in einer ihnen angemeſſenen Weiſe ſprechen könne; concrete Ausdrücke ſind der göttlichen Einfachheit unangemeſſen, abſtracte Ausdrücke deuten an ſich genommen immer an, daß das Bezeichnete an einem Anderen vorkomme, ſind alſo gleichfalls der göttlichen

---

[1]) Opusc. 2, c. 27.

[2]) Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae per diversa quaedam consequuntur, imo multo majorem. Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina, quibus perfectionem ipsius, signamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus; quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt: In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum. Zach. 14, 9. Gent. I, c. 31.

Einfachheit zuwider. Darum sagt auch Dionysius Areopagita, daß derlei Bezeichnungen Gottes eben so gut behauptet, als in Abrede gestellt werden können. Der modus supereminentiae aber, oder dasjenige, worin die göttlichen Vollkommenheiten die creatürlichen überragen, muß entweder rein negativ, wie die Zeitlosigkeit, Unendlichkeit u. s. w., oder ganz nur beziehungsweise ausgedrückt werden, z. B. erste Ursache, höchstes Gut, Allmacht u. s. w. [1]) Das Unzureichende der menschlichen Sprache zeigt sich nicht bloß in den Gott beigelegten Namen und Prädicaten, sondern auch in den daraus gebildeten Sätzen und in der aus Sätzen zusammengesetzten Rede. Jeder Satz ist eine Zusammensetzung aus Subject und Prädicat; in Gottes einfacher Wahrheit aber ist Beides absolut identisch. Diese Identität wird sprachlich auf unvollkommene Weise nachgebildet durch Verknüpfung von Subject und Prädicat mittelst der copula verbalis [2]). Eben so sind die mit dem Subjecte Gott verbundenen Zeitwörter und Participien inadäquat, sofern sie jedesmal eine bestimmte Zeit ausdrücken; und können nur insofern gelten als die Ewigkeit alle Zeit umschließt [3]). Die pronomina demonstrativa und relativa deuten zunächst nur auf sinnlich wahrnehmbare Objecte; auf Gott können sie insofern deuten, als er bereits im intellectuellen Denken aufgefaßt worden ist [4]).

---

[1]) Vgl. Gent. I, c. 30.

[2]) Gent. I, c. 36.

[3]) Übrigens kann von Gott etwas Zeitliches ausgesagt werden: Cum Deus sit extra totum ordinem creaturae et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato. 1 qu. 13, art. 7.

[4]) 1 qu. 13, art. 1 ad 3tium.

b. Die inneren Verhältniſſe der göttlichen Weſenheit.

Da die menſchliche Vernunft Gott nur aus ſeinen Werken erkennt, nicht aber, was und wie er an ſich iſt, ſo ſind ihrem Denken die inneren Lebensvorgänge in Gott unerreichbar; ſie würde daher ohne Offenbarung um den dreieinigen Gott nicht wiſſen. Die Vernunft bringt es aus ſich wol dazu, drei Arten von Vollkommenheit in Gott zu unterſcheiden, das Können, Erkennen und Wollen, oder Macht, Weisheit und Güte [1]); daß aber dieſelben drei ſpecifiſchen Trägern innerhalb der göttlichen Weſenheit angehören, erfährt ſie erſt durch die Offenbarung [2]). Und auch, nachdem ſie durch die Offenbarung darum weiß, kann ſie das Geglaubte nicht als eine denknothwendige Wahrheit beweiſen [3]); wol aber iſt ſie im Stande,

---

[1]) Fälſchlich — bemerkt Thomas — würde man ſich für das Gegentheil auf eine Stelle bei Ariſtoteles de coelo II, text. 2 berufen. Quod ergo Aristoteles dicit: „Per hunc numerum (scil. ternarium) adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum etc.“ non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. Eben ſo wenn Auguſtinus Confess. VII, 9 bei den Platonikern die bibliſchen Worte findet: In principio erat Verbum — ſo iſt damit nicht der Sohn Gottes, ſondern die Weltidee gemeint. Oder wenn ſie das Wort als zweite Subſtanz nach jener des Vaters ſetzten, ſo wußten ſie doch von keiner dritten, welche dem heiligen Geiſte entſprechen würde. Die Stelle aus Hermas Trismegiſtos: Monas monadem genuit u. ſ. w. bezieht ſich auf die Welthervorbringung. 1 qu. 32, art. 1.

[2]) Dieſe Offenbarung iſt eine nothwendig geforderte Vervollſtändigung der Metaphyſik: Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim, quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, nec propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis.... Alio modo et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per filium incarnatum et per donum spiritus sancti. 1 qu. 32, art. 1.

[3]) Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae

die dawider erhobenen Einwände als grundlos zu beſeitigen, und falſche Auffaſſungen des Geheimniſſes zurecht zu ſtellen [1]). Auch weiß ſie, daß der einzig mögliche und darum nothwendige Anknüpfungspunct für einen rationellen Nachweis dieſer Wahrheit im intellectiven Leben Gottes zu ſuchen iſt [2]), welches ſich im Erkennen

---

quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc, quod intellectus noster non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Augustinus, super Joann. (tract. 27) dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem et non e converso. Ibidem.

[1]) Pluralitas personarum in divinis est de his, quae fidei subjacent, et naturali ratione humana nec investigari, nec sufficienter probari potest; sed in patria intelligendum exspectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti Patres propter instantiam eorum, qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumtione. Nec talis inquisio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum, quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit in libr. de Trin.: Hoc credendo (scil. pluralitatem personarum in divinis) incipe, percurre, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor perfecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, et si non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. De Potentia, qu. 9, art. 5.

[2]) Ad manifestationem aliqualem hujus quaestionis et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat, considerandum est, quod omne quod est perfectum in creaturis, oportet Deo attribui, secundum id, quod est de ratione illius perfectionis absolute, non secundum modum quo est in hoc vel in illo. Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia perfecta. Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur, quam intelligere, cujus signum est, quod inter ceteras creaturas substantiae intellectuales sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factae dicuntur. Oportet ergo, quod intelligere Deo conveniat, et omnia quae sunt de ratione ejus, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis. Ibidem.

und Wollen bethätigt. Da das Wollen Folge des Erkennens iſt, ſo iſt zuerſt der Proceß des göttlichen Erkennens in's Auge zu faſſen. Der Proceß des Erkennens iſt ein immanenter Lebensvorgang, welcher das innere Wort (verbum interius) zum Reſultate hat; jeder actuell erkennende Intellect ſpricht ſeine Erkenntniß in einem beſtimmten Begriffe oder Worte aus, und ſtellt dieß innerlich als Erzeugniß des Erkenntnißactes vor ſich hin. Alſo muß es auch in Gott ein Wort als Erzeugniß und Ausdruck des göttlichen Erkennens geben. Näheres über dieſes Wort läßt ſich nur negativ beſtimmen, indem man vom göttlichen Erkennen jede Unvollkommenheit des menſchlichen Erkennens hinwegdenkt. Wir erkennen die einzelnen Dinge nacheinander in der Aufeinanderfolge vieler Erkenntnißacte; Gott erkennt Alles, ſich und alle Dinge in Einem ſimultanen Acte, weßhalb er im Denken nur Ein Wort erzeugt. Und da in ihm Denken und Sein in Eins zuſammenfällt, ſo exiſtirt das Wort in ihm nicht nur als Gedanke, ſondern iſt ſo weſenhaft als er ſelber. Der Hervorgang des Wortes aus Gott iſt demnach weſenhafte Zeugung, und das Gezeugte heißt als weſensgleiches Abbild des Zeugenden der Sohn. Man darf aber den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater nicht als Verdoppelung der Subſtanz des Vaters nehmen, vielmehr fällt in Gott das Wort mit dem denkenden Intellecte, ſo wie mit der gedachten Sache vollkommen in Eins zuſammen. Wie der Denkende und der Gedachte der Eine und ſelbe iſt, ſo iſt auch der Gedanke und deſſen Ausdruck im Worte oder das Bild mit dem ſich ſelbſt Denkenden weſenhaft Eines, weil in Gott Sein und Erkennen abſolut in Eins zuſammenfällt. Eben vermöge dieſer weſenhaften Identität des Zeugenden mit dem Gezeugten, d. i. des Verſtehenden und des Verſtändniſſes ſteht Gott zuhöchſt über allen Weſen, und bewährt ſich als denjenigen, deſſen Weſen in ſeiner abſoluten Innerung den vollkommenſten und unerreichbar höchſten Grad aller Lebendigkeit einnimmt. In der Reihe der Weſen ſteht jedes einzelne deſto höher, je innerlicher ſeine emanatoriſche Thätigkeit iſt, d. i. in je höherem Grade es aus ſich ſelbſt thätig iſt und producirt. Den lebloſen Körpern geht ein ſolches inneres Wirkungsvermögen gänzlich ab; die beſeelten Körper beſitzen es bis zu einem gewiſſen Grade, am wenigſten die Pflanzen, weil ihnen die Feuchtigkeit, aus welcher ſie ihre Gewächstheile herausbilden, von Außen zugeführt wird, und ihr letztes Product,

der Same, von dem Gewächſe ſich völlig ablöst — in höherem Grade die ſenſitiven Weſen, in welchen die emanatoriſche Thätigkeit, obwol von äußeren Erregungen abhängig, doch mit fortſchreitender Steigerung auch deſto innerlicher wird. Aber kein reines Sinnenweſen vermag ſich auf ſich zu beziehen; ſondern was ſich in ihm verinnert, wird ihm von Außen eingeſtrömt. Erſt der Intellect hat das Vermögen, ſich auf ſich zu beziehen und ſich zu erfaſſen. Der menſchliche Intellect vermag dieß jedoch nur mittelbar durch äußere Anregung, der Engel vermag es zwar unmittelbar durch ſich ſelbſt, einer abſoluten Innerung hingegen iſt erſt Gott fähig, vermöge der abſoluten Coincidenz von Denken und Sein, während noch im Engel das Weſen vom Denken des Weſens verſchieden iſt [1]).

Da Gott als intellectives Weſen auch ein Wollender iſt, ſo muß es neben dem Hervorgange des Wortes auch noch einen zweiten davon verſchiedenen Hervorgang ſeines Weſens geben, in welchem er ſich eben ſo weſentlich als Wollender bethätigt, wie in der Erzeugung des Wortes als Erkennender. Dieſe Bethätigung des Wollens kann aber in nichts Anderem beſtehen, als in einer Bewegung der Liebe; denn indem Gott ſich erkennt, kann er nicht anders als ſich lieben; dieſe Selbſtbethätigung im Hervorgang der Liebe iſt ihm eben ſo weſentlich, wie die erſtere, und deren nothwendige Folge. Sie iſt aber zugleich auch eine Bethätigung von weſentlich anderer Art; denn das Erkennen iſt weſentlich ein Abbilden, das Wollen aber ein Bewegen, das aus einem inneren Antriebe hervorgeht und eben durch das im Intellecte hervorgeſtellte Bild hervorgerufen wird [2]). Gleichwie Gott im Erkennen

---

[1]) Gent. IV, c. 11.

[2]) Voluntas sic se habet in rebus intellectualibus, sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare seipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud,

ſeines Selbſt ſich weſenhaft beſitzt, ſo auch im Wollen ſeiner ſelbſt, aber auf eine andere Art — im Erkennen als Bild ſeiner ſelbſt, im Wollen als Gegenſtand ſeiner Liebe. Gott muß ſich in ſeinem Wollen auf weſenhafte Art beſitzen; denn alles Geliebte iſt auf irgend eine Weiſe im Willen präſent, in Gott aber iſt das Wollen das Weſen ſelber, alſo beſitzt ſich Gott im Selbſtwollen auf weſenhafte Weiſe [1]). Dieſes weſenhafte Sein Gottes im Selbſtwollen heißt im Unterſchiede vom Sohne, dem weſenhaften Sein Gottes im gedachten Bilde ſeiner ſelbſt, der Geiſt, und zwar als vollkommenſte Liebe der heilige Geiſt [2]). Auf den heiligen Geiſt iſt die Benennung Sohn nicht anwendbar, da er nicht gezeugt und nicht Abbild des Vaters iſt. Zeugend verhält ſich Gott bloß im Erkennen ſeiner ſelbſt, indem er erkennend das Bild ſeiner ſelbſt ſetzt; das Charakteriſtiſche des Wollens aber iſt Streben und Bewegen aus innerem Drange, wofür als bildlich bezeichnender Ausdruck das Hauchen (spirare, spiritus) dient [3]).

---

si absit; gaudemus autem, quum adest; et tristamur, quum ab eo impedimur; et odimus, quae nos ab amato impediunt et irascimur contra ea. Sic igitur, quod amatur, non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem formae suae. Gent. IV, c. 19.

[1]) Amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amat; ideo necesse est quod Deus ipse sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse, sicut et voluntas ejus est ejus esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus. Ibidem.

[2]) Opusc. 2, c. 47.

[3]) Quum amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a gene-

Durch den doppelten Hervorgang der Erkenntniß und der Liebe im göttlichen Weſen wird ein doppeltes Gegenſatzverhältniß begründet, welches ſo real ſein muß, wie die göttliche Subſtanz ſelber, weil die in ihm enthaltenen Gegenſatzglieder nicht etwa bloß vermöge einer uns Menſchen ſubjectiv eigenen Auffaſſungsweiſe und Denknöthigung auseinandergehalten, ſondern als objective, von der Art und Beſchaffenheit unſeres Denkens unabhängig beſtehende Bedingungen des göttlichen Lebens von uns erkannt werden [1]). Denn das Erkennende und das Erkannte, das Liebende und das Geliebte haben in Gott ein ſächliches Sein, deſſen Weſen eben in der gegenſeitigen Wechſelbeziehung beſteht, ſo daß keines ohne das andere in Gott exiſtiren kann [2]). Weil aber die göttliche Subſtanz nur

---

rante, relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest. Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi aspiratione existente. Ibidem. — Nomine spiritus quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. 1 qu. 27, art. 4.

[1]) Opusc. 2, c. 53.

[2]) Ea quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus est aliquando in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidem est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus. Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est quod ambo, scil. procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales. 1 qu. 28, art. 1.

Eine iſt, ſo kann jener doppelte Gegenſatz nur Relationsgegenſatz ſein, welcher in die Eine Subſtanz hineinfällt und ſachlich mit ihr zuſammenfällt, obſchon er ſeinem Begriffe nach etwas vom Begriffe der göttlichen Subſtanz Verſchiedenes ausdrückt [1]). Die in jedem der beiden Relationsgegenſätze zu unterſcheidenden und ſich einander gegenüberſtellenden Gegenſatzglieder ſind das Princip und das aus dem Principe Hervorgehende. Die beiden gegenſätzlichen und ſich gegenſeitig involvirenden Relationen des göttlichen Selbſterkennungsproceſſes ſind die Vaterſchaft und Sohnſchaft, die Relationen im Acte des göttlichen Sichſelbſtwollens die Hauchung und der Ausgang, welche beide letztere Ausdrücke aber nicht unmittelbar die Relationen ſelber, ſondern vielmehr die ſie begründenden Acte andeuten. Da die Liebe durch die Erkenntniß bedingt iſt, ſo kann ſie aus dem Vater nur durch den Sohn hervorgehen; Princip der Hauchung ſind ſomit zugleich der Vater und der Sohn [2]).

Die Relationen in Gott ſind vermöge ihrer ſachlichen Identität mit der göttlichen Subſtanz etwas Subſiſtentes, und werden als Subſiſtenzen einer intellectiven Weſenheit Perſonen [3]) genannt. Durch den Ausdruck Perſon ſollen die durch die Relationsgegenſätze involvirten weſenhaften Diſtinctionen im göttlichen Sein bezeichnet werden; denn Perſon bedeutet das diſtincte Soſein eines

---

[1]) Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse divinae essentiae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae, sed unum et idem. 1 qu. 28, art. 2.

[2]) Opusc. 2, c. 49.

[3]) Perſon iſt nach Boëthius: Rationalis naturae individua substantia. Subſtanz iſt aber vom Weſen zu unterſcheiden: Subſtanz = quod substat = Hypoſtaſis; daher die göttlichen Perſonen auch Hypoſtaſen genannt werden. 1 qu. 30, art. 1.

ſubſtanziellen Trägers einer rationalen Weſenheit [1]). Dieſes diſtincte Soſein iſt in Gott ein mehrfaches, und beſtimmt ſich hinſichtlich ſeiner Zahl nach den Relationsgegenſätzen. So ſetzen einmal Vaterſchaft und Sohnſchaft nothwendig zwei göttliche Perſonen als Träger der in dem bezüglichen Gegenſatze enthaltenen Relationen voraus. Die beiden anderen Relationen (spiratio und processio) bilden nicht zu beiden erſteren Relationen, ſondern unter ſich einen Gegenſatz. Da ſie unter ſich im Gegenſatze ſtehen, ſo fordern ſie natürlich diſtincte Träger, können alſo zunächſt auf keinen Fall beide zugleich einer der beiden bereits genannten Perſonen, Vater oder Sohn, zukommen. Eben ſo gewiß iſt es, daß im Beſonderen die processio weder dem Vater noch dem Sohne zukommen kann, weil ſonſt dieſe Perſonen aus der Liebe des Willens hervorgegangen ſein müßten, und ſomit das Erkennen zur Folge des Wollens gemacht würde. Wol aber muß beiden zugleich die spiratio zukommen, weil die processio weder zur Vaterſchaft, noch zur Sohnſchaft, für ſich genommen, im Gegenſatzverhältniſſe ſteht, alſo nur beiden zugleich gegenübergeſtellt werden kann. Daraus folgt, daß den vier in Gottes Weſen beſtehenden Relationen drei Träger zu Grunde ſind, oder mit anderen Worten, daß das Weſen Gottes in drei Perſonen beſteht [2]). Die Dreiheit in Gott hebt die Einheit nicht auf, denn ſie iſt nicht in quantitativem Sinne zu verſtehen, und nur eine

---

[1]) Aliud est quaerere de significatione hujus nominis „persona“ in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacunque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. 1 qu. 29, art. 4.

[2]) 1 qu. 30, art. 2.

nähere Beſtimmung der Art und Weiſe, wie Gott Einer iſt; beſagt die Einheit Gottes im Allgemeinen, daß Gottes Weſen ungetheilt iſt, ſo beſagen die termini numerales, daß dieſes Eine ungetheilte Weſen in jeder der drei Perſonen ein Eines, untheilbares Weſen ſei [1]). Daß überhaupt von Gottes Weſen Einheit und Vielheit zugleich ausgeſagt werden kann, läßt ſich logiſch damit rechtfertigen, daß Einheit und Vielheit, an ſich genommen, transſcendente Terminen ſind, d. h. außer aller Kategorie ſtehen, und deßhalb beide zugleich auf das Eine Weſen Gottes angewendet werden können, je nachdem es unter den Begriff der Subſtanz oder der Relationen gefaßt wird [2]). Der Sache aber wird durch die Dreiheit der Perſonen die Einheit des Weſens ſo wenig aufgehoben, daß vielmehr die richtige Darlegung jener Pluralität in einen von Gottes intellectivem Leben hergenommenen Nachweis ſeiner abſoluten Einheit ausläuft [3]). Denn indem in Gott die drei Perſonen ſubſtanziell und weſenhaft Eins ſind, fällt in Gott das Weſen mit dem Thätigſein (Erkennen und Lieben) ſchlechthin zuſammen, während jene Weſen, in welchen Sein und Thätigſein auseinander fallen, nur bedingt einfache Weſen ſein können.

Gott ſubſiſtirt in drei Perſonen; es können nicht mehr und nicht weniger als drei Perſonen in Gott ſein, ſo gewiß als in ihm nothwendig zwei Proceſſionen ſtatt haben, und nicht mehrere noch wenigere ſtatt haben können [4]). Jede der drei Perſonen iſt

---

[1]) 1 qu. 30, art. 3.

[2]) Unum, cum sit de transscendentibus, est communius, quam substantia et relatio; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria negatio quaedam divisionis. Ibidem.

[3]) Opusc. 2, c. 50.

[4]) Nam Deus intelligendo se concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo se ipsum, et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam, quod monas monadem genuit et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam. Sic ergo

ſachlich mit der Weſenheit Gottes identiſch, ihrem Begriffe nach aber von derſelben verſchieden [1]); die Perſonen unter ſich aber ſind nicht nur ihrem Begriffe, ſondern auch der Sache nach von einander verſchieden [2]). Sie ſind dem Weſen nach ein unum, aber vermöge ihrer diſtincten Subſiſtenz iſt jede derſelben ein alius [3]). Die perſönliche Alietät ſchließt die perſönliche Singularität, Einzigkeit, Ungeſchiedenheit und Einſamkeit aus; das hiedurch affirmirte Gegentheil iſt die Pluralität, Diſtinction, Discretion und Liebeseinheit (consonantia) der drei göttlichen Perſonen. Durch die Weſenseinheit der Perſonen iſt ausgeſchloſſen deren Diverſität, Getheiltheit, Disparität und Alietät; eben hiemit aber auch die Ein-

---

oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duae solae personae procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum; et sic est personarum ternarius numerus in divinis. Pot., qu. 9, art. 9.

[1]) Rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum. Et quia naturae rerum creatarum individuantur per materiam quae subjicitur naturae speciei, inde est, quod individua dicantur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinae personae supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundum rem 1 qu. 39, art. 1.

[2]) Inſofern iſt der Ausdruck Hypoſtaſe zuläßig: Sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem, et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia et tres personae. 1 qu. 39, art. 1.

[3]) Neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quaeratur: quis est iste, respondetur; Socrates, quod nomen est suppositi. Si autem quaeratur: quid est iste? respondetur: animal rationale et mortale. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus, quod Pater est alius a Filio, sed non aliud; et e converso dicimus, quod sunt unum, sed non unus. 1 qu. 31, art. 2.

heit und Einfachheit der göttlichen Subſtanz, die Weſensgleichheit und die in der Gemeinſchaft der abſoluten Form begründete Ähnlichkeit [1]) der drei Hypoſtaſen affirmirt. In ſolcher Weiſe halten die kirchlichen Beſtimmungen über Einheit und Unterſchied der drei Perſonen in Gott die richtige Mitte zwiſchen den falſchen Extremen des Arianismus und Sabellianismus. Dieſe Beſtimmungen laſſen ſich auch durch Vernunftgründe als ſachgemäß und der menſchlichen Vernunft angemeſſen darlegen, und zwar zunächſt in Beziehung auf das Verhältniß von Vater und Sohn; was von dem beiderſeitigen Verhältniß dieſer zwei gilt, hat ſelbſtverſtändlich weiters auch in ihrem gemeinſamen Verhältniß zum heiligen Geiſte ſtatt. Vater und Sohn müſſen einerlei Natur haben; denn dasjenige, was in Gott zeugt und durch Zeugung emanirt, iſt die Eine göttliche Natur, die als Subſtanz außerhalb der Kategorie der Relation

---

[1]) Necesse est ponere aequalitatem in divinis personis.... Inaequalium non potest esse una quantitas numero. Man kann von einer Quantität in Gott reden, analogiſcher Weiſe; denn: Duplex est quantitas. Una scilicet, quae dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est; unde in personis divinis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicujus naturae vel formae.... Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice i. e. in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo specialis. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per formam suam. Attenditur ergo quantitas virtualis et secundum esse et secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea, quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus (Fulgentius) dicit, aequalitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu sancto, in quantum nullus horum aut procedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Damit iſt auch die Ähnlichkeit der Perſonen involvirt: Ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtualem, aequalitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quaecunque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inaequaliter illam formam participant.... Aber: Quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam aeque perfecta est in utroque, ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, sed etiam dicimus aequalem, ut excludatur error Arrii. 1 qu. 42, art. 1.

ſteht, und daher auch nicht zum Sohne als einem von ihr Verſchiedenen in Gegenſatz tritt [1]). Andererſeits aber muß in der beiden gemeinſamen Natur der Zeugende dem Gezeugten in diſtincter Geſchiedenheit gegenüber ſtehen. Denn in jedem Thätigen wirkt die gemeinſame Natur in Kraft der beſtimmten Eigenheit des thätigen Trägers der gemeinſamen Natur; mithin iſt der Vater als Princip der Zeugung von dem Sohne individuell verſchieden [2]).

Dasjenige, wodurch die drei Hypoſtaſen der göttlichen Weſenheit ſich von einander unterſcheiden, wird durch die ſogenannten notiones angegeben, deren fünf ſind: Paternitas, Innascibilitas, Spiratio, Filiatio, Processio. Der Vater unterſcheidet ſich vom Sohne durch die Paternität, vom Sohne und heiligen Geiſte zugleich durch die Ungezeugtheit, vom heiligen Geiſte gemeinſam mit dem Sohne durch die Hauchung. Der Sohn unterſcheidet ſich vom

---

[1]) Licet potentiae conveniant ratione principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis vel passionis, non est relatio sed aliqua forma absoluta, et id est essentia potentiae. Et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam, quamvis utrique aliqua relatio accidat.... Si id, quod est potentia, est ipsa res, quae est principium actionis, oportet naturam divinam esse id quod est principium in divinis. Cum enim omne agens inquantum hujusmodi agat simile sibi, illud est principium generationis in generante, secundum quod genitus generanti similatur. Homo enim virtute humanae naturae generat filium, qui sibi in natura humana similis invenitur. Deo autem Patri conformis est Deus genitus in divina natura. Unde divina natura est generationis principium, ut cujus virtute generat Pater. Pot., qu. 2, art. 2.

[2]) Alii dixerunt, quod potentia generandi significat essentiam tantum. Sed illud etiam conveniens non videtur. Actio enim, quae fit virtute naturae communis, per aliquod sub natura communi contentum aliquem modum accipit ex propriis illius principiis, sicut actio, quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae. Unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae, quam alia animalia, secundum quod competit ejus rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc vel illo homine, secundum quod competit principiis individualibus hujus vel illius, ex quibus contingit, quod unus homo clarius alio intelligit. Et ideo oportet, quod si natura communis sit principium alicujus operationis, quae solum patri convenit, oportet quod sit principium, secundum quod competit proprietati personali patris. Ibidem.

Vater durch die Sohnſchaft, vom heiligen Geiſte in Gemeinſchaft mit dem Vater durch die Hauchung; für ſeinen perſönlichen Unterſchied vom heiligen Geiſte läßt ſich keine notio angeben, weil er nicht allein, ſondern in Gemeinſchaft mit dem Vater Princip des heiligen Geiſtes iſt. Dem heiligen Geiſte kommt nur Eine notionelle Eigenheit zu, die processio, durch welche er von Vater und Sohn zugleich unterſchieden iſt [1]). Die Notionen werden eingetheilt in notiones personales und notiones personarum; erſtere ſind diejenigen, welche die Perſon zur Perſon machen, und ihr allein zukommen: Paternitas, Filiatio, Processio; letztere diejenigen, welche der beſtimmten Perſon oder auch zweien inhärirend gedacht werden müſſen. Da die notiones personales die Perſon zur Perſon machen, ſo kann man von denſelben nicht abſtrahiren, ohne die perſönlichen Unterſchiede in Gott aufzuheben; ja inſoweit man die Perſonen als diſtincte Formationen der Einen göttlichen Subſtanz faßt, wird durch die Abſtraction von der Dreiperſönlichkeit das Weſen Gottes ſelber aufgehoben. Nimmt man aber das Abſtrahiren umgekehrt als Fallenlaſſen der diſtincten Beſonderheit, ſo bleibt die göttliche Weſenheit als natura communis der diſtincten Supposita übrig [2]). Den Act, durch welchen im göttlichen Weſen Perſon von Perſon ausgeht, nennt man actus notionalis [3]). Die actus notionales ſind der Sache nach daſſelbe, was die Relationen; beide treten nur für unſer, der ſinnlichen Erſcheinungswelt proportionirtes Denken auseinander [4]). Daher gilt Alles, was über die Art und Beſchaffenheit

---

[1]) Opusc. 2, c. 57. 58.

[2]) Opusc. 2, c. 61. 62.

[3]) In divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis necessarium fuit attribuere personis actus notionales. 1 qu. 41, art. 1.

[4]) Primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removeatur per motum, manifeste fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio, ita origo motus ipsius, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id

der Relationen gesagt wurde, auch als charakteristische Bestimmung jenes Handelns, durch welches die göttliche Wesenheit das Wort und den Willen in sich hervorstellt [1]).

Wie jede der drei Personen durch ihre notionelle Eigenthümlichkeit von den beiden anderen verschieden ist, so kommen auch jeder eigene Benennungen (nomina propria) zu. Das Wort Vater ist das nomen proprium der ersten Hypostase. Diese Benennung gilt nicht bloß im metaphorischen, sondern im eigentlichen Sinne, weil der vom Vater gezeugte Sohn etwas Reales ist [2]); sie gilt von der ersten Hypostase im Verhältnisse zum göttlichen Worte viel eigentlicher, als vom Verhältnisse Gottes zu den Creaturen, weil nur im ersteren Verhältnisse die Vaterschaft des Vaters in ihrer ganzen denkbaren Vollkommenheit sich darstellt [3]). Daher wird sie auch

---

quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio; quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quae ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsim significari habitudines personarum per modum actus et seorsim per modum relationum. Et sic patet, quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi. 1 qu. 41, art. 1.

[1]) So im Besonderen auch die Antwort auf die Frage, in welchem Sinne jenes Handeln für Gott ein nothwendiges sei: Necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per causam agentem et cogentem; et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quae sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse; et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium. 1 qu. 41, art. 2.

[2]) Verbum non est quid subsistens in humana natura; unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina; unde proprie et non metaphorice dicitur Filius, et ejus principium Pater. 1 qu. 33, art. 2.

[3]) Generatio accipit speciem a termino qui est forma generati; et quanto

von der erſten Hypoſtaſe per prius, und von der göttlichen Weſenheit per posterius ausgeſagt; im Verhältniß der Creaturen gibt es eine gradweiſe Annäherung an das Verhältniß des göttlichen Vaters zum göttlichen Sohne, ohne daß aber letzteres von irgend einer Creatur erreicht werden könnte [1]). Und kein anderer Name, als der Vatername, vermag das Verhältniß der erſten göttlichen Hypoſtaſe zur zweiten voll und erſchöpfend auszudrücken [2]), und nur in dem Sinne, welchen der Vatername in ſich ſchließt, kann die erſte Hypoſtaſe Princip der zweiten ſein [3]). Inſofern der Vater als erſte

---

hie fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca; nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quam in creaturis. Ibidem.

[1]) In creatura filiatio invenitur respectu Dei non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae, sed secundum aliqualem similitudinem; quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturae pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum secund. Job. 38, 28; alicujus vero creaturae, scil. rationalis secundum similitudinem imaginis secund. Deut. 32, 6. Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum secund. Rom. 8, 16. Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout jam gloriae haereditatem possident secundum Rom. 5, 2. 1 qu. 33, art. 3.

[2]) Secundum Philosophum in II. de Anima denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat ut complementum generationis; et ideo potius est nomen divinae personae Pater, quam generans vel genitor. 1 qu. 33, art. 2.

[3]) Generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater; unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri tanquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse, quod Deus seipsum intelligit (ipsum autem intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi

Perſon keine andere zur Vorausſetzung hat [1]), kommt ihm die Bezeichnung Ingenitus als nomen proprium zu.

Wenn das Wort Vater der erſten Hypoſtaſe als nomen proprium zukommt, ſo iſt die Benennung Sohn als perſönliche Bezeichnung ſelbſtverſtändlich ein nomen proprium. Der Sohn iſt der reale Ausdruck des Selbſtverſtändniſſes Gottes; daher kommt ihm als nomen proprium die Bezeichnung „Wort" zu. Will man den Ausdruck Wort in einem weiteren Sinne nehmen, ſo muß man die eigentliche und urſprüngliche Bedeutung des Namens fallen laſſen. Man kann nämlich allerdings ſtatt des Vaters alle drei Perſonen ſprechend denken, als deren gemeinſames Wort ſodann die Welt zu nehmen iſt. Die Welt iſt aber nur im uneigentlichen und metaphoriſchen Sinne Gottes Wort zu nennen [2]) und die Metapher weist durch ſich ſelbſt auf dasjenige hin, wovon ſie entlehnt iſt [3]); als ſolches kann aber nicht die Gottheit im Allgemeinen

---

activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in s. scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire. Gent. IV, c. 11.

[1]) Principium non de principio, im Gegenſatz zum Sohne als principium de principio.

[2]) Primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Dicitur autem quarto modo verbum id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere: Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis vel etiam imperantis. 1 qu. 34, art. 1.

[3]) Necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici nisi ratione manifestationis; quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est verbo manifestatum, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea quae exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi in quantum significat interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur. Ibidem.

und abgeſehen von den in ihr enthaltenen perſönlichen Unterſchieden genommen werden, ſondern nur inſofern die göttliche Weſenheit im Sohne emanirt, weil eben nur dieſe Emanation als der dem göttlichen Denkweſen immanente Ausdruck des Gedankens demjenigen entſpricht, was wir das Wort des Geiſtes nennen [1]). Eben ſo kommt es dem Sohne perſönlich zu, das Bild des Vaters genannt zu werden [2]); durch dieſe Benennung ſoll ergänzend eine andere Seite der Sohnſchaft hervorgehoben werden. Wird durch die Bezeichnung Wort die Geiſtigkeit ihres Urſprunges angedeutet, ſo durch den Ausdruck Bild der Inhalt deſſen, was im Sohne als weſensgleichen Worte des Vaters ſich ausdrückt [3]).

---

[1]) Verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione scil. quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per verbum divinum processus rationis, sed etiam rei; si autem secundum similitudinem alterius tantum, scil. quod est intellectum, sic hoc nomen verbum non importat processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen intellectum. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem; quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicujus, auferatur, jam non erit propria acceptio; unde si verbum proprie accipiatur in divinis, non dicitur, nisi personaliter; si autem accipitur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen quia nominibus utendum est, ut plures utuntur, quia secundum Philosophum usus maxime est aemulandus in significationibus nominum, et quia omnes sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur, ideo hoc magis dicendum est, quod scil. personaliter dicatur. Ver., qu. 4, art. 2.

[2]) Ipsa nativitas Filii, quae est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quae Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri per quod omnia ista designarentur. 1 qu. 34, art. 2.

[3]) De ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecunque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quae est in specie rei vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur

Der Ausdruck heiliger Geiſt bezeichnet zwar etymologiſch nicht die Relation des ſubſiſtenten Liebewillens zu ſeinem Principe [1]), wird jedoch nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift in dieſem Sinne genommen. Dieſe Sprechweiſe läßt ſich aus dem Sinne des Ausdruckes „Geiſt“ genügend rechtfertigen. Denn inſoweit das Wort Geiſt etwas mehreren Gemeinſames ausdrückt, iſt es geeignet, die Gemeinſchaft des Vaters und Sohnes im heiligen Geiſte zu bezeichnen [2]); inſofern es individuell genommen ein bewegendes und treibendes Princip bedeutet, entſpricht es der perſönlichen Activität des hypoſtatiſchen göttlichen Liebewillens. Inſofern letzterer perſönlich gefaßt wird, iſt auch das Wort Liebe ein nomen proprium des heiligen Geiſtes, in Ermangelung eines anderen Ausdruckes, der im Stande wäre, durch den ihm ſprachlich eigenen Sinn einen reellen Unterſchied der betreffenden Hypoſtaſe von den beiden anderen anzudeuten, wie es in den Ausdrücken: Sohn, Wort, der Fall

---

esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia ut Augustinus dicit, unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo, quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen imago est nomen personale. 1 qu. 35, art. 1.

[1]) Potest tamen — bemerkt Thomas — intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus. 1 qu. 36, art. 1.

[2]) Quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur, quod dico spirat vel generat, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod Pater spiret Spiritu sancto, vel generat Filio. Possumus autem dicere, quod Pater dicit Verbo, tanquam persona procedente, et dicit dictione, tanquam actu notionali; quia dicere importat determinatam personam procedentem; cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem; et ideo potest dici, quod Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquam persona procedente, et ipsa dilectione tanquam actu notionali. 1 qu. 37, art. 2.

iſt [1]). Ein nomen proprium des heiligen Geiſtes iſt auch die Bezeichnung Geſchenk [2]). Denn im heiligen Geiſte gibt ſich die göttliche Liebe, deren Weſen Geben ohne Nehmen iſt, der vernünftigen Creatur zu eigen.

Dasjenige, was den Perſonen als ſolchen beigelegt wird, kann ſelbſtverſtändlich nicht von der göttlichen Weſenheit als ſolcher ausgeſagt werden; denn das proprium iſt eben kein commune. Sollen derlei adjectiviſche Beſtimmungen des Notionellen und Perſönlichen dennoch auf die Weſenheit übertragen werden, ſo müſſen die Adjectiva mit einem entſprechenden Subſtantiv verknüpft werden, durch welches die ſachliche Identität von Perſon und Eſſenz angezeigt iſt [3]).

---

[1]) Ex parte intellectus sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico intelligere; et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scil. ipsum dicere et verbum. Unde in divinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii Verbi ad ipsum Verbum procedens; sed Verbum personaliter dicitur quia significat id quod procedit; ipsum vero dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis praeter diligere et amare, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam vel sapientiam genitam. 1 qu. 37, art. 1.

[2]) Donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse hujus dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis, et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur; et sic dicitur: Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus ut possessio vel servus; et sic oportet, quod donum essentialiter distinguatur a dante; et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse hujus per originem tantum; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. In quantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale. 1 qu. 38, art. 1.

[3]) Notionalia et personalia adjectiva non possunt praedicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans; possumus tamen dicere, quod essentia est res

Wenn umgekehrt Beſtimmungen, welche ſich auf das Weſen Gottes beziehen, ſpecifiſch auf einzelne Perſonen applicirt werden, ſo müſſen die entſprechenden Ausdrücke von der Weſenheit in abstracto, von den Perſonen in concreto gebraucht werden [1]). Derlei Übertragungen von Weſenseigenſchaften auf die einzelnen Perſonen ſind inſofern möglich, als beſtimmte Eigenſchaften des göttlichen Weſens zu beſtimmten Perſonen in einer ſpecifiſchen Beziehung ſtehen, wie die Weisheit zum Sohne als hypoſtaſirten inneren Worte Gottes, die Güte zum heiligen Geiſte als hypoſtatiſcher Vergegenſtändlichung des göttlichen Liebewillens. Derlei geeignete Übertragungen vom Weſen auf die Perſonen dienen dazu, das nach ſeinem Anſich für die menſchliche Vernunft unbegreifliche Myſterium des göttlichen Ternars unſerem Denken näher zu rücken und faßlich zu machen. In dieſem Sinne läßt ſich nach dem Vorgange der heiligen Väter eine vierfache Trilogie von Appropriationen [2]) aufſtellen. Erſtlich läßt ſich in Beziehung auf das göttliche esse die aeternitas (als nicht principiirtes Sein) ſpecifiſch dem Vater, die Schönheit (species als Abglanz des Vaters) dem Sohne, die Seligkeit [usus] [3]) dem heiligen Geiſte beilegen. In Beziehung auf die Einheit des göttlichen esse iſt der Vater der ſpecifiſche Repräſentant der Einheit [4]), der Sohn affirmirt die göttliche Weſenseinheit durch die Weſens-

---

generans vel Deus generans, si res et Deus supponat pro persona, non autem si supponat pro essentia. Unde non est contradictio, si dicitur, quod essentia est res generans et res non generans, quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia. 1 qu. 39, art. 5.

[1]) In his nominibus abstractis (essentia, sapientia etc.) est quidam ordo attendendus; quia ea, quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista: Natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam: Essentia de essentia. Ibidem.

[2]) Manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur. 1 qu. 39, art. 7.

[3]) Usus quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor..... Usus vero, quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, in quantum est donum. 1 qu. 39, art. 8.

[4]) Nam unitas dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud; et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium de non principio. Ibidem.

gleichheit (aequalitas) mit dem Vater [1]), der heilige Geiſt als Liebesband (connexio) zwiſchen beiden [2]). Faßt man die nach Außen fallende active Selbſtäußerung des göttlichen Weſens in's Auge, ſo iſt durch den Vater die göttliche Macht [3]), durch den Sohn die Weisheit [4]), durch den heiligen Geiſt die göttliche Güte [5]) repräſentirt. Dasjenige aber, was durch Gottes Selbſtäußerung geſetzt iſt, iſt aus dem Vater [6]), durch den Sohn gewirkt [7]), und beſteht außer Gott im heiligen Geiſte [8]).

Die durch notionelle und appropriirte Eigenſchaften von einander unterſchiedenen Perſonen ſtehen in beſtimmten Bedingungsverhältniſſen zu einander, welche ſich aus den Eigenſchaften der Perſonen ergeben. Dieſe Verhältniſſe beſtehen auf Grund der Weſenseinheit, und ſind durch den Hervorgang der Perſonen auseinander

---

[1]) Aequalitas importat unitatem in respectu ad alterum; nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio, et ideo aequalitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. Ibidem.

[2]) Connexio importat unitatem aliquorum duorum; unde appropriatur Spiritui sancto, in quantum est a duobus. Ibidem.

[3]) Potentia habet rationem principii; unde habet similitudinem cum Patre coelesti, qui est principium totius divinitatis. Ibidem.

[4]) Sapientia similitudinem habet cum Filio coelesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae. Ibidem.

[5]) Bonitas, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino qui est amor. Ibidem.

[6]) Praepositio ex importat habitudinem quamdam causae materialis, quae locum non habet in divinis; aliquando vero habitudinem causae efficientis, quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae; unde et appropriatur Patri sicut et potentia. Ibidem.

[7]) Praepositio per designat quandoque causam mediam, sicut dicimus quod faber operatur per martellum. Et sic per quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii (Joann. 1, 3), non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae, per quam agens operatur, sicut dicimus quod artifex operatur per artem; unde sicut sapientia, et ars appropriantur Filio, ita et per quem. Ibid.

[8]) Praepositio in denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo secundum suas similitudines.... Alio vero modo continentur res a Deo in quantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic in quo appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Ibidem.

beſtimmt. Überall wo ein Principiirendes und ein Principiirtes iſt, beſteht ein Ordnungsverhältniß (ordo), welches auf die göttliche Weſenheit mit Hinweglaſſung der in den creatürlichen Verknüpfungen ſtatthabenden Unterſchiede des Prius und Posterius übertragen wird [1]). Die Succeſſion in der Zeit fällt ſchon darum hinweg, weil überhaupt auch da, wo wirklich ein zeitliches Nacheinander zweier aufeinander bezogener Dinge ſtatt hat, wenigſtens im Begriffe der nach ihren Relationen beſtimmten Dinge vom zeitlichen Nacheinander weggeſehen wird. Da nun aber in Gott die Relationen die Sache ſelber ſind, ſo iſt ein Nacheinander ſchlechthin unmöglich [2]), und es bleibt nur ein Auseinander übrig, gleichwie in dieſem Auseinander das Verhältniß von Urſache und Wirkung wegfällt und nur das des Principes und des Principiirten übrig bleibt [3]).

---

[1]) Siehe Anmkg. 1. S. 197.

[2]) In rebus creatis etiam cum id quod est a principio sit suo principio coaevum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsae relationes causae et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum. 1 qu. 42, art. 3.

[3]) Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae sicut et nomine principii; sed latini doctores non utuntur nomine causae sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius est quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem; sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus frontem lineae esse principium lineae. 1 qu. 33, art. 1.

Gemäß der doppelten Relation, die in Gottes Weſen ſtatt hat, iſt der Vater Princip der erſten processio, Vater und Sohn zugleich Princip der zweiten processio. Wie der Geiſt vom Vater und Sohne ausgeht, ſo geht er vom Vater durch den Sohn aus (vgl. Bd. I, S. 746 ff.). Erſteres iſt nothwendig anzunehmen, weil ſonſt der heilige Geiſt nicht eine vom Vater verſchiedene Perſon wäre; denn ſtünde der heilige Geiſt einzig zum Vater in Relation, und nicht auch zum Sohne, ſo könnte nur zwiſchen Geiſt und Vater, und nicht auch zwiſchen Geiſt und Sohn ein Gegenſatz beſtehen, beide letztere müßten demnach ſachlich Eines und Daſſelbe ſein. Sind nun beide, wie der Glaube lehrt, nicht dieſelbe, ſondern zwei diſtincte Perſonen, und ſteht anderweitig feſt, daß die perſönliche Diſtinction in Gott nur durch Principiirung veranlaßt ſein könne, ſo muß der Sohn gleich dem Vater Princip des heiligen Geiſtes ſein [1]). Inſoweit die virtus spirativa daſſelbe iſt in Vater und Sohn, muß der heilige Geiſt unmittelbar von beiden ausgehen; ſieht man aber auf die Perſonen, von welchen der heilige Geiſt ausgeht, ſo geht letzterer nur inſofern unmittelbar vom Vater aus, als dieſer Princip des Geiſtes iſt; inſofern aber der heilige Geiſt den Sohn zum Principe hat, der ſelbſt wieder durch den Vater principiirt iſt, geht der heilige Geiſt nur mittelbar vom Vater aus [2]).

Die heilige Schrift lehrt uns nebſt dem ewigen immanenten Hervorgange des Sohnes und Geiſtes aus dem Vater auch einen in die Zeit fallenden Ausgang derſelben kennen. Der terminus ad quem dieſes zeitlichen Ausganges iſt die Welt überhaupt, und das Innere der vernünftigen Creatur im Beſonderen, nicht als ob Gott nicht ſchon an ſich überall weſend und wirkend gegenwärtig wäre [3]), ſondern um an der Stätte, welche das Ziel des zeitlichen Ausganges iſt, auf eine neue, früher nicht geweſene Art gegenwärtig zu ſein [4]). Es gibt einen doppelten Ausgang des Sohnes und

---

[1]) 1 qu. 36, art. 2.

[2]) 1 qu. 36, art. 3.

[3]) Persona divina missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis. 1 qu. 43, art. 1.

[4]) Missio igitur divinae personae convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod

Geiſtes, einen unſichtbaren und einen ſichtbaren; für uns Menſchen muß das unſichtbare Weſen ſowie die unſichtbare Nähe und Wirkſamkeit Gottes auf ſichtbare Weiſe kund gemacht werden, auf daß wir durch die ſichtbare, ſinnlich wahrnehmbare Erſcheinung zur Erkenntniß und Liebe der ewigen, unſichtbaren Dinge erregt würden [1]). Der Zweck der ſichtbaren Erſcheinung iſt die unſichtbare Wirkung auf die Seele durch die Heiligung ihres Denkens und Wollens; das ſpecifiſche Princip der göttlichen Wirkung auf die Erkenntnißkraft iſt der Sohn, ſpecifiſches Princip der Willensbewegung der heilige Geiſt, und dieſer zugleich der ſpecifiſche Mittler dieſer zweifachen innerlichen Wirkung, gemäß ſeiner perſönlichen Eigenheit als donum [2]). Gleichwie aber der heilige Geiſt nach ſeiner perſönlichen Eigenheit die Liebe iſt, und gleichwie das Wort nur inſoweit Princip iſt, als die Liebe aus ihm hervorgeht, ſo hat jene, in ihrem Grunde und Erfolge zweifache, ihrem inneren Weſen nach aber Eine Wirkung auf die Seele [3]) den Affect der Liebe zum Zwecke [4]),

---

importat ex alia parte novum modum existendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumtam, et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joann. 1. Ibidem.

[1]) Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis ut per visibilia ad invisibilia manuducatur; et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones aeternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodam modo demonstravit, ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. 1 qu. 43, art. 7.

[2]) Licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni secundum quod est amor, aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scil. illa quae pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. 1 qu. 43, art. 5.

[3]) Cum missio importet originem personae missae, et inhabitationem per gratiam, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio et inflammatio affectus. Et sic manifestum est

die ſelbſtverſtändlich nicht ohne Erkenntniß ihres Objectes gedacht werden kann. Indem Gott durch die gnadenvolle Wirkung des heiligen Geiſtes als Erkannter und Geliebter in der erkennenden und liebenden Seele gegenwärtig iſt, macht er ſie zu einem Heiligthume und wohnt in ihr wie in ſeinem Tempel [1]). Dem Vater kommt es nicht zu, auszugehen und geſendet zu werden; inſofern aber er den Sohn und den Geiſt ſendet, theilt er in dieſen ſich ſelbſt der Creatur mit [2]). In die geheiligte Seele zieht ſonach in gewiſſem Sinne Gott in der Dreiheit der Perſonen ein; ſo wie andererſeits, wenn man auf den Grund der Wirkung der ſichtbaren und unſichtbaren Sendung ſieht, der ganzen Trinität die Abordnung der geſendeten Perſon zugeſchrieben werden muß [3]).

---

quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia. 1 qu. 43, art. 5.

[1]) Secundum modum charitatis attenditur missio Spiritus sancti; Filius autem est Verbum, non qualecunque, sed spirans amorem..... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joann. 6: Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me; et psalm. 38: In meditatione mea exardescet ignis. Ibidem.

[1]) Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modus Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. 1 qu. 43, art. 3.

[2]) Dicendum, quod si dare importat liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat se ipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum. 1 qu. 43, art. 4.

[3]) Si igitur mittens designetur ut principium personae, quae mittitur, sic non quaelibet persona mittit, sed solum illa, cui convenit esse principium illius personae; et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus sanctus a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. 1 qu. 43, art. 8.

c. Gott im Verhältniß zur Welt.

Wenn man von einem Verhältniſſe Gottes zur Welt ſpricht, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als ob Gott durch ſein Sein und Weſen auf die Welt bezogen wäre, ſo daß er ohne dieſelbe gar nicht ſein könnte, gleichwie die Perſonen in Gott als hypoſtatiſche Relationen ſich wechſelſeitig involviren und vorausſetzen. Eine ſolche Relation Gottes zur Welt würde ſeiner Abſolutheit widerſprechen. Wir wollen mithin durch unſere Unterſuchungen über das Verhältniß Gottes zur Welt uns nur die Nothwendigkeit zum Bewußtſein bringen, von welcher unſer Verſtand im Nachdenken über die cauſalen Thätigkeiten Gottes beherrſcht wird [1]).

Zunächſt muß einmal ein inneres intellectives Produciren und Ausſprechen des Weltgedankens in Gott angenommen werden. Denn dieſe innere Conception Gottes iſt die nothwendige Vorbedingung der nach Außen fallenden Setzung der wirklichen Welt. Da Gott die Vollkommenheiten aller Dinge in ſich ſchließt, ſo denkt er, wenn er ſich denkt, auch jene, und ſpricht ſie, wie ſein Weſen, in ſeinem ewigen Worte, im Sohne aus [2]). Auf dieſe Art exiſtiren die Dinge, als gedachte, urbildlich in Gott; und da in Gott Denken und Weſen zuſammenfallen, ſo ſind die urbildlichen Gedanken Gottes mit dem Weſen Gottes identiſch. Gott denkt die Vollkommenheiten der Dinge nicht in einem, ſondern in vielen Gedanken, weil er den eigenthümlichen Gedanken jeder Weſenheit in ſich her-

---

[1]) Dicendum, quod cum creatura procedit a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et voluntatem. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. 1 qu. 28, art. 1.

[2]) Verbum in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. 1 qu. 34, art. 3.

vorſtellt [1]); aber er ſtellt dieſe vielen Gedanken in Einem Acte hervor, in welchem er ſich nach ſeiner alle Vollkommenheiten der Dinge urbildlich in ſich faſſenden Weſenheit erkennt. Die Vielheit der Ideen iſt nichts anderes als die in Einem Acte aufgefaßte Vielheit der Beziehungen des Einen göttlichen Weſens zur unterſchiedlichen Vielheit der außer Gott möglichen Weſenheiten [2]).

Die gottgedachten Ideen der Dinge exiſtiren in Gott als Urbilder der wirklichen Dinge, und als Vorbilder, nach welchen Gott die wirklichen Dinge formt [3]). Weil ſich nun die göttliche Wirkſamkeit eben nach jenen Ideen beſtimmt, darum werden ſie, obwol ſachlich mit der göttlichen Weſenheit identiſch, dennoch begrifflich von derſelben geſchieden [4]). Die göttliche Schöpferthätigkeit läßt ſich als Ausführung einer im Geiſte voraus erfaßten Idee mit der Wirkſamkeit eines Künſtlers vergleichen, unterſcheidet ſich aber von dieſer wieder darin, daß ſie nicht bloß formgebende, ſondern ſtoffſetzende Thätigkeit iſt. Das göttliche Schaffen fällt unter den allgemeinen Begriff des Hervorbringens, unterſcheidet ſich aber ſpecifiſch von der hervorbringenden Thätigkeit der Kunſt ſowol als der

---

[1]) Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur; sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur, quod in mente divina sint plures ideae. 1 qu. 15, art. 2.

[2]) Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae. Ibid.

[3]) Ἰδέα graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius; secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. 1 qu. 15, art. 1.

[4]) Licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius; ideo habet rationem ideae, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum. Ibid.

Natur. Der Künſtler bildet ſeine Werke aus einem bereits geformten Stoffe, die Natur bildet den formloſen Stoff, das göttliche Schaffen aber ſetzt weder Form noch Stoff voraus, ſondern bringt die Dinge aus Nichts hervor und iſt eben deßhalb die nothwendige Vorausſetzung alles anderen Wirkens und Bildens [1]). Das Hervorbringen aus Nichts, oder das Schaffen kommt einzig Gott zu und keiner anderen geiſtigen Potenz [2]); denn jede Potenz, die das Sein durch Mittheilung hat, kann nur dadurch etwas ihr Ähnliches cauſiren, daß ſie das, was ſie iſt, an einem Anderen ſeiend macht, ſetzt alſo immer ein Etwas voraus, auf welches ſie wirkt, der natürliche Einfluß ein natürliches, der geiſtige Einfluß ein geiſtiges Object [3]).

---

[1]) Non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse. Quicunque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, praesupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus ut ex ligno et aëre, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse produxit. 1 qu. 45, art. 2.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 532 ff.

[3]) Perfectum aliquod participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat naturam humanam, ita quodcunque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, praeintelligitur actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit haec; quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus

Die göttliche Cauſalität bedarf aber keines Subſtrates, weil ſie die univerſellſte Cauſalität iſt und die univerſellſte Wirkung ſetzt; die univerſellſte Cauſalität iſt diejenige, deren Wirkſamkeit auf keine beſtimmte Art des Wirkens beſchränkt (contrahirt) iſt, und das Univerſellſte an den Dingen, nämlich das Sein ſelber ſetzt [1]). Zudem fällt in Gott Sein und Wirken ſachlich in Eins zuſammen; alſo braucht ſein Wirken keine leidende Unterlage, um darin recipirt etwas Wirkliches auszuwirken [2]).

Schaffen heißt das Sein der Dinge verurſachen. Da nun die Wirkung der Urſache entſpricht, ſo muß das Sein der Dinge als Gewirktes aus dem Sein Gottes als dem Wirkenden abgeleitet werden; nun aber iſt in Gott Sein und Weſen daſſelbe, alſo iſt das Schaffen eine Thätigkeit der göttlichen Weſenheit. Hieraus folgt, daß es nicht einſeitig der einen oder anderen der drei Perſonen in Gott, ſondern nur allen drei zugleich zugeſchrieben werden könne, obſchon ſich andererſeits die inneren Verhältniſſe des göttlichen Weſens und Lebens auch in der nach Außen fallenden Schöpferthätigkeit Gottes reflectiren. Gleichwie Gott im Sohne ſich denkend vergegenſtändlicht und im heiligen Geiſte ſich will und liebt, ſo ſetzt er durch den Sohn die Geſchöpfe, und will und liebt ſie im heiligen Geiſte. Gleichwie die göttliche Natur den drei Hypoſtaſen in Gott nach einem beſtimmten Ordnungsverhältniß zukommt, ſo auch die der göttlichen Weſenheit zukommende Schöpfer-

---

quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit. Secundum quem modum etiam in coelestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet Eph. 3, 15: Ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis. 1 qu. 45, art. 5.

[1]) Gent. II, c. 16.

[2]) Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quae ab ipso est; actus enim, qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formae, aut aliqua inchoatio formae in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi; quia sua actio est sua substantia. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praejacentem. Gent. II, c. 16.

macht; dem Vater eignet ſie als eine durch niemand Anderen überkommene Macht, dem Sohne als eine vom Vater überkommene Macht, daher nach dem Zeugniſſe der Schrift Joh. 1, 3 der Vater durch den Sohn ſchafft. Dem heiligen Geiſte aber, der die Schöpfermacht von Vater und Sohn zugleich hat, kommt es zu, dasjenige, was der Vater durch den Sohn geſchaffen, zu beleben und zu leiten. Die den drei Perſonen zugewieſenen Functionen im Schöpfungswerke entſprechen den ihnen appropriirten Weſensattributen der Macht, Weisheit und Güte; der Vater bethätigt ſeine Schöpfermacht durch die Weisheit des Sohnes in der Güte des heiligen Geiſtes. Die Weisheit iſt die Ordnerin des durch die Macht Geſchaffenen, die Güte das werkthätige Princip der Verwirklichung der durch die ſchöpferiſche Cauſalität begründeten Ordnung [1]). Vermöge ſeiner Macht iſt Gott die causa efficiens, vermöge ſeiner Weisheit die causa exemplaris, vermöge ſeiner Güte die causa finalis der Dinge, und demgemäß die abſolute Urſache der Dinge [2]). Dem Geſagten zufolge iſt in allen Werken Gottes eine Spur des dreieinigen Schöpfers zu finden [3]); die vernünftigen Creaturen aber

---

[1]) 1 qu. 45, art. 6.

[2]) Deus est sufficiens causa mundi: et finalis, ratione suae bonitatis; et exemplaris, ratione suae sapientiae; et effectiva ratione suae potentiae. 1 qu. 46, art. 1. Vgl. qu. 44, art. 2. 3. 4.

[3]) Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium de non principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum quod autem habet ordinem, repraesentat Spiritum sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque natura, secundum quod unum aliquid est; et secundum quod aliqua specie formatur; et secundum quod quemdam ordinem tenet. Et ad etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec tria reducuntur alia tria, quae ponit Augustinus: modus, species et ordo; et ea quae ponit in lib. 83 QQ: „quo constat, quo discernitur, quo

ſind nicht bloß ein Werk, ſondern auch ein Bild des dreieinigen Gottes, indem ſie in ihrem intellectiven Leben den immanenten Ausgang des Wortes und der Liebe aus Gottes Weſen nachbildlich darſtellen. Darüber hinaus gibt es noch eine dritte, höchſte Stufe der Nachbildung des göttlichen Ternars im creatürlichen Sein, ſofern nämlich das intellective Leben der Creaturen im Erkennen und Lieben Gottes gottförmig wird [1]).

Es iſt ein Glaubensſatz der chriſtlichen Lehre, daß die Welt nicht von Ewigkeit her beſtehe, ſondern einen zeitlichen Anfang habe [2]). Dieſer Satz läßt ſich durch Vernunftgründe nicht ſtrenge erweiſen [3]), weil die menſchliche Vernunft weder in dem Gedanken des Schöpfers, noch in dem des Geſchaffenen ein Moment findet, aus welchem ſich die fragliche Lehre zwingend folgern ließe. Die Welt iſt eine Setzung des freien göttlichen Willens; dasjenige aber, was der göttlichen Freiheit anheim geſtellt iſt, iſt eo ipso kein Gegenſtand einer denknothwendigen Folgerung. Eben ſo wenig läßt ſich aus dem Begriffe der geſchaffenen Dinge die Zeitlichkeit derſelben als nothwendiges Prädicat folgern; denn im Denken der Allgemeinbegriffe der Dinge wird eben von den zeitlichen und räumlichen Bedingungen ihrer concreten Erſcheinung ganz abgeſehen. Eine Nothwendigkeit, die wirkende Urſache als ein vor dem Bewirkten Exiſtirendes zu denken, iſt nur dort vorhanden, wo das Bewirkte erſt allmählig wird; denn in dieſem Falle exiſtirt die Urſache während der ganzen Dauer des Proceſſes, deſſen Schlußreſultat das Sein des Bewirkten iſt. Iſt aber die Wirkung eine im Augenblicke erfolgende, ſo iſt eine zeitliche Präcedenz der Urſache keine Nothwendigkeit, wie z. B. das Licht in dem Augenblicke, als es ſelbſt entſteht, auch ſchon leuchtet. Da nun auch die Schöpfung im Unterſchiede von der Generation und jeder anderen Veränderung ein inſtantaner Act iſt, ſo iſt keine zwingende Nothwendigkeit vorhanden, das Sein der Welt als ein dem göttlichen Sein ſpäter

---

congruit.“ Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quaecunque sic dicuntur. 1 qu. 45, art. 7.

[1]) Pot., qu. 9, art. 9.

[2]) 1 qu. 46, art. 1. 2. 3.

[3]) Bd. I, S. 335 ff.

folgendes Sein zu denken. Man kann alſo eine Schöpfung aus Nichts denken, ohne daß das Nichts oder Nichtſein der Dinge dem Sein derſelben vorangegangen wäre. Eben ſo wenig iſt es ſtatthaft, etwa in einem Acte göttlicher Überlegung den Grund eines Verzuges der Schöpfung zu ſuchen. Eben ſo wenig berechtigt die Succeſſion der zeitlichen Veränderungen, einen Anfang derſelben vorauszuſetzen; denn es iſt ein ewiger Wechſel und Wandel der Dinge denkbar. Eben deßhalb verfängt auch der Grund nicht, als ob eine ewige Welt widerſinnig Gott gleich gemacht würde; denn Gott bliebe noch immer im Unterſchiede von der ſeit ewig veränderten Welt das ſeit ewig unveränderte Grundweſen. Auch von der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum in der Reihe der wirkenden Urſachen kann keine Inſtanz gegen die Ewigkeit der Welt hergenommen werden; denn dieſe Inſtanz gilt nur in Beziehung auf die Zahl der weſentlichen Urſachen, nicht aber in Beziehung auf deren accidentelle Vervielfältigung. In der Reihe der weſentlichen Urſachen, d. h. derjenigen, welche einen beſtimmten Erfolg als letztes Ziel anſtreben, muß allerdings eine Urſache die erſte ſein; es iſt aber denkbar, daß eine der Zwiſchenurſachen aus accidentellen Gründen in's Unbeſtimmte vervielfältigt wird, wie z. B. der Schmid, obwol er an ſich eben nur Eines Hammers benöthigt, dennoch nach dem anderen greift, weil er einen nach dem anderen als untauglich weglegen muß. Eben ſo weichen die Philoſophen dem Einwurfe, daß es bei einer anfangloſen Welt unendlich viele Menſchenſeelen geben müſſe, auf verſchiedene Art aus, unter Anderem auch durch die Behauptung der Seelenwanderung, oder der Sterblichkeit der Seele. Eben ſo wenig aber kann man die Nothwendigkeit eines anfangloſen Seins der Welt nachweiſen [1]); denn es ſteht feſt, daß Gott nichts außer ſich abſolut wollen muß, alſo hängt es von ſeinem freien Ermeſſen ab, ob und wann er Weſen außer ſich ſchaffen wollte [2]). Die Gegengründe beruhen auf einer Verwechslung der rein logiſchen Denkbarkeit mit dem phyſiſchen Möglichkeitsgrunde [3]), der Incorruptibilität beſtimmter geſchaffener Subſtanzen mit der Ewigkeit, der Ungezeugtheit der Materie mit einem

[1]) Bd. I, S. 380 ff.

[2]) Eine nähere Detaillirung der hieher gehörigen Gründe: Gent. II, c. 31 ff.

[3]) 1 qu. 46, art. 1, ad 1mum.

Nichtgeſchaffenſein derſelben — ferner auf der fälſchlichen Annahme, daß im Falle einer zeitlichen Schöpfung vor der Welt ein räumliches Vacuum, alſo eine Welt vor der Welt, oder auch eine Zeit vor der Zeit exiſtirt haben müſſe. Einige ſtützen ſich auf einen Zeitbegriff, der nur unter der vorausgeſetzten Annahme einer ſeit ewig exiſtirenden Welt giltig iſt [1]); Andere glauben fälſchlich, die Schöpfung ſei nicht eine Willensthat, ſondern ein naturnothwendiger Act Gottes. Wenn Einige glauben, daß die Welt, weil von Gott ewig gewollt, auch ewig beſtehen müſſe: ſo überſehen ſie, daß eben von dem ewigen Wollen Gottes ſelber es abhänge, ob die Welt gleich ewig mit Gott beſtehen oder einen zeitlichen Anfang haben ſoll. Und es läßt ſich gar wol ein Grund denken, warum Gott das Letztere vorzog; weil eine in der Zeit entſtandene Welt ein ſprechenderes und unläugbareres Zeugniß der Schöpfermacht Gottes iſt, als eine ſeit ewig beſtehende. Wer an einen zeitlichen Weltanfang zu glauben verpflichtet iſt, kann auch die Erſchaffung aus Nichts nicht mehr bezweifeln.

Am Schöpfungswerke iſt ein dreifaches Wirken Gottes zu unterſcheiden, die Setzung der geſchöpflichen Subſtanzen, die Scheidung derſelben und die Ausſchmückung der geſchiedenen: opus creationis, distinctionis et ornatus. Vier Dinge ſind es, welche Gott zuerſt ſchuf: die Geiſterwelt, das Empyreum, die Zeit und die irdiſche Materie [2]). Die Setzung der noch formloſen Subſtanzen, der geiſtigen ſowol wie der körperlichen Subſtanz, geht aller Zeit voraus, und iſt als momentaner Act durch keine Zeit meßbar. Demnach können die in der heiligen Schrift erwähnten ſechs Tage der Schöpfung nur auf das opus distinctionis und opus ornatus bezogen werden, und zwar gehören nach der Annahme heiliger Ausleger: Baſilius, Chryſoſtomus, Hieronymus, drei Tage dem Werke der Scheidung, und drei Tage dem Werke der Schmückung an. Der Himmel, der am erſten Tage durch Hervorbringung des Lichtes [3])

---

[1]) Ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in VIII. Phys. contra eos, qui ponebant aeternitatem temporis, sed negabant aeternitatem motus. 1 qu. 46, art. 1.

[2]) 1 qu. 46, art. 3.

[3]) Necessarium fuit, ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis

von der Erde als dem ſeiner Natur nach Dunklen und Finſteren geſchieden wurde, wird am vierten Tage mit ſeinen Sternen geſchmückt; das Flüſſige, das am zweiten Tage in ſeine obere und untere Region geſchieden wurde [1]), wird am fünften Tage mit Fiſchen und Vögeln geſchmückt; das feſte Land, welches am dritten Tage vom Waſſer geſondert worden [2]), wird am ſechſten Tage mit

---

productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux est qualitas primi corporis; unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo propter communitatem lucis; communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione; nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo. Sic ergo oportuit ordinem divinae sapientiae manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur tanquam primi corporis forma et tanquam communior. Basilius tamen posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quae in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem. 1 q u. 67, art. 4.

[1]) Sive per firmamentum intelligamus coelum in quo sunt sidera, sive spatium aëris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum divisit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur, vel secundum quod omnia corpora diaphana sub communi nomine aquarum intelliguntur. Nam coelum sidereum distinguit corpora diaphana inferiora a superioribus; aër vero nubilosus distinguit superiorem aëris partem, in qua generantur pluviae et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aëris, quae aquae connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur. 1 q u. 68, a r t. 3.

[2]) Dicendum quod secundum Augustinum cum dicitur: Producat terra herbam virentem, non intelligitur tunc plantas esse productas in actu et in propria natura; sed tunc terrae datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis, ut dicatur tunc taliter produxisse terra herbam virentem et lignum pomiferum i. e. producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate scripturae gen. 2, ubi dicitur: Istae sunt generationes coeli et terrae quando creatae sunt in die quo fecit Deus coelum et terram et omne virgultum agri antequam oriretur in terra omnemque herbam regionis priusquam germinaret. Ex quo eliciuntur duo; primo, quod omnia opera sex dierum creata sunt in die quo Deus fecit coelum et terram et omne virgultum agri et sic plantae, quae tertia die factae leguntur, simul sunt productae: quando Deus creavit coelum et terram. Secundo, quando plantae tunc fuerunt productae non in actu, sed secundum ra-

den lebenden Weſen der Erde geſchmückt [1]). Auguſtinus erklärt die drei erſten Tage auf andere Weiſe, indem er dem erſten Tage die Formirung der geiſtigen Subſtanzen, dem zweiten die Formirung der himmliſchen Körper, dem dritten die Formirung der irdiſchen Körper zuweiſt. Indeß verſteht Auguſtinus unter den Tagen keine Zeiträume, wie andere heilige Lehrer, ſondern die ſimultanen Appercepti onen aller in Einem Momente geſchehenen Schöpfungsacte im Verſtande der Engel; Morgen und Abend eines jeden Tages bedeuten ſodann die Erkenntniß der Dinge nach ihrem Sein in Gott und in ſich ſelbſt. Die übrigen heiligen Ausleger ſtimmen mit Auguſtinus darin überein, daß die von Gott geſetzte Materie zu keiner Zeit ungeformt war; ſie reſtringiren aber die Worte Himmel und Erde (1 Moſ. 1, 1) auf die ſichtbare Welt [2]) und behaupten

---

tiones causales tantum, quia data fuit virtus terrae producendi illas. Et hoc significatur cum dicitur, quod produxit omne virgultum agri, antequam actu oriretur in terra per opus administrationis et omnem herbam regionis, priusquam actu germinaret. Ante ergo quam actu orirentur super terram, facta sunt causaliter in terra. Confirmatur etiam hoc ratione, quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam causaliter vel originaliter vel actualiter opere a quo postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex terra ad opus propagationis pertinet; quia ad earum productionem sufficit virtus coelestis tanquam pater, et virtus terrae loco matris; ideo non fuerunt plantae tertia die productae in actu sed causaliter tantum; post sex vero dies fuerunt in actu secundum proprias species, et in propria natura per opus administrationis productae. Et ita antequam causaliter plantae essent productae, nihil fuit productum, sed simul cum coelo et terra productae sunt; similiter pisces, aves et animalia in illis sex diebus causaliter et non actualiter producta sunt. Pot., qu. 4, art. 2, ad 28um.

[1]) Secundum alios Sanctos in creatura corporali tres partes designantur, prima quae significatur nomine coeli; media quae significatur nomine aquae; infima quae significatur nomine terrae. Unde et secundum Pythagoricos perfectio in tribus ponitur, in principio, medio et fine, ut dicitur in I. de Coel. Prima ergo pars distinguitur prima die et ornatur quarta; media distinguitur secunda die et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die et ornatur sexta. 1 qu. 74, art. 1.

[2]) Aliis autem videtur quod sit praetermissa a Moyse productio spiritualis creaturae; sed hujus rationem diversimode assignant. Basilius enim

ihm gegenüber eine ſucceſſive Scheidung der uranfänglich noch ungeſchiedenen Elemente [1]), und eine actuelle Setzung der lebendigen Weſen der irdiſchen Weltſphäre, während Auguſtinus der Schöpfung bloß die Keime der Pflanzen und Thiere zuweiſt. Die Schöpfung und jedes einzelne Werk derſelben iſt ein Werk der drei göttlichen Perſonen. Im opus creationis iſt der Vater der Schaffende, der Sohn derjenige, durch welchen geſchaffen wird, und unter dem Geiſte, der über den Gewäſſern der Tiefe ſchwebt, iſt der heilige Geiſt zu verſtehen [2]). Im Werke der Formation, welche das opus

---

dicit, quod Moses principium suae narrationis fecit a principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura i. e. angelica, praetermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem assignat aliam rationem; quia Moses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumsissent autem idololatrae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas; eos enim reputassent Deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam et stellas colerent tanquam Deos, quod eis inhibetur Deut. IV. 1 qu. 67, art. 4.

[1]) Alii intellexerunt informitatem materiae, non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid informe, quod nondum habet ultimum suae naturae complementum et decorem; et secundum hoc potest poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem praecesserit: quod quidem si ponatur, ordini sapientiae artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, et postea eas ad perfectum adduxit, ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam, et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor apparet, contra eos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Pot., qu. 4, art. 1.

[2]) Secundum Sanctos per Spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus, qui dicitur superferri aquae i. e. materiae informi, secundum Augustinum, ne facienda opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiae enim amor rebus quas diligit, subjicitur. Commode autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed praeexcellente potentia ut Augustinus dicit. Secundum Basilium vero „superferebatur elemento i. e. fovebat et vivificabat naturam aquae ad similitudinem gallinae incubantis, vitalem virtutem his quae foventur injiciens.“

distinctionis und opus ornatus in ſich ſchließt, iſt der Sprechende der Vater, der Sohn das Wort, durch welches der Vater ſich ausſpricht [1]), das Wohlgefallen aber an der Güte der durch den Sohn formirten Creaturen bezeugt ſich dem göttlichen Schöpferwillen im heiligen Geiſte.

Das letzte der geſchaffenen Werke iſt der mikrokosmiſche Menſch, ſeinem geiſtigen Weſen nach, wie alle vernünftigen Creaturen, ein Bild Gottes, deſſen dreieiniges Leben im Denken und Wollen jeder intellectiven Subſtanz ſich reflectirt. Leib und Seele des Menſchen wurden an Einem Tage geſchaffen; da ſie weſentlich für einander gehören, ſo iſt es füglich nicht zu denken, wie die Seele ohne den Leib, oder dieſer ohne jene hätten beſtehen ſollen. Der Leib des erſten Menſchen wurde aus dem feuchten Lehme der Erde gebildet [2]); dieß iſt dahin zu verſtehen, daß in der Miſchung der vier Elementarſtoffe, aus welchen der Leib gebildet worden, Waſſer und Erde qualitativ überwiegen mußten, um den qualitativ ſtärkeren Elementen der Luft und des Feuers das Gegengewicht zu halten. Da durch die natürlichen Kräfte nichts in's Daſein gerufen werden kann, was nicht bereits keimartig vorhanden iſt, ſo mußte der Leib des erſten Menſchen unmittelbar durch göttliche Kraft gebildet werden, wodurch eine mitwirkende Dienſtleiſtung engliſcher Kräfte nicht ausgeſchloſſen iſt. Da die Menſchen ſich nur auf dem Wege der

---

Habet enim aqua praecipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi; unde dicitur Joann. III, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. 1 qu. 74, art. 3.

[1]) Sicut formatio artificiatorum est per formam artis, quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per Verbum Dei; et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium cum dicitur: In principio creavit Deus; quia per creationem intelligitur productio materiae informis. 1 qu. 74, art. 3.

[2]) In limo terrae est terra et aqua conglutinans partes terrae. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, tum etiam quia in tota rerum productione de igne et aëre, quae sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur. 1 qu. 91, art. 1.

geſchlechtlichen Zeugung vervielfältigen können, ſo iſt auch die Entſtehung des erſten Weibes aus einer übernatürlichen, göttlichen Cauſalität zu erklären. Der Stoff ihres Gebildes wurde vom Leibe des Mannes genommen, um zu zeigen, daß Adam Princip der ganzen Gattung ſei, wie Gott Princip des Univerſums; ferner um das Band der Liebe zwiſchen beiden deſto enger zu ſchlingen und ihre beiderſeitige Beſtimmung zur Unterhaltung einer unzertrennlichen Lebensgemeinſchaft anzudeuten; endlich ſollte dieſe Entſtehung des erſten Weibes die Entſtehung der Kirche aus Chriſtus vorbilden. Aus beiden letzteren Gründen iſt auch zu erklären, weßhalb das Weib aus der Rippe des Mannes genommen ward. Die bibliſche Erzählung vom Paradieſe als Aufenthaltsorte des erſten Menſchenpaares und von den darin gepflanzten Bäumen des Lebens und der Erkenntniß des Guten und Böſen ſind im Literalſinne zu nehmen und alle pneumatiſchen Auslegungen nur unter Feſthaltung des buchſtäblichen Sinnes ſtatthaft. Das Paradies iſt ein wirklicher, auf Erden befindlicher, jetzt aber unzugänglicher Ort [1]), deſſen Lage durch keine Schlüſſe ausgemittelt werden kann [2]); er bot die natürlichen Bedingungen dar, unter welchen der Menſch die ihm wol nicht von Natur aus eigene, aber durch Gottes Gnade zugedachte Unſterblichkeit des Leibes hätte erlangen können. Zum Zeichen und Beweiſe, daß der Menſch von Natur aus unſterblich ſei, wurde Adam nicht im Paradieſe geſchaffen, ſondern erſt nach ſeiner Erſchaffung in daſſelbe verſetzt; hätte er ſich deſſelben nicht verluſtig gemacht, ſo würde er und das ihm entſtammende Geſchlecht bis zur Verklärung ihrer Leiber in demſelben geblieben, und ſodann in das Empyreum entrückt worden ſein. Das Paradies iſt ein Ort,

---

[1]) Locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium vel marium vel alicujus aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt. 1 qu. 102, art. 1.

[2]) Paradisus terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione, quod non competebat aliis animalibus. Et ideo ut Damascenus dicit: „in paradiso nullum irrationalium habitabat;“ licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli. 1 qu. 102, art. 2.

welcher ſeiner Natur nach nur für ſolche Weſen, die eines unſterblichen Seins fähig ſind, beſtimmt ſein konnte [1]); er ſollte die inneren und äußeren Urſachen der Zerſetzung und Auflöſung des leiblichen Lebens abhalten — erſtere durch ſeine reinen Lüfte, letztere durch die dem Menſchen dargebotenen Erzeugniſſe ſeines von Gott geſegneten Bodens. Die paradieſiſche Nahrung im Allgemeinen ſollte den fortwährenden Verbrauch des die ſtoffliche Leiblichkeit zuſammenhaltenden Fluidums durch neuen Zufluß erſetzen; die Früchte vom Baume des Lebens aber ſollten im Beſonderen die Lebenskraft fortwährend neu ſtärken und in ihrer urſprünglichen Intenſivität erhalten. Freilich konnte ihr jedesmaliger Genuß die Dauer des menſchlichen Leibes nur für eine beſtimmte Zeit verlängern, nach deren Ablauf der Menſch ſich neuerdings regeneriren mußte, bis er zur Verſetzung in's Empyreum reif geworden wäre.

Die von Gott geſchaffenen Dinge beſtehen in Kraft des ihnen von Gott verliehenen Seins. Dieſes Sein muß ihnen aber durch eine ſtetige Einwirkung und Mittheilung in jedem Momente ihres Beſtehens vermittelt werden; dieß folgt aus dem Verhältniſſe, in welchem die geſchaffenen Dinge zur göttlichen Cauſalität ſtehen. Das Gewirkte kann nur dann unabhängig von der Urſache beſtehen, wenn es in Kraft der wirkenden Urſache dieſelbe Form erhält, welche dem Wirkenden eigen iſt. Gehören aber Wirkendes und Bewirktes nicht zu derſelben Species, ſo kann das Bewirkte die ihm durch die wirkende Urſache zu Theil gewordene Form nur unter fortgeſetzter Einwirkung des Wirkenden behalten; z. B. das Waſſer verliert die ihm vom Feuer mitgetheilte Wärme allmählig, wenn es

---

[1]) Illi qui dicunt paradisum esse sub circulo aequinoctionali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos ut dicunt, superabundantia caloris; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen in II. Meteor. expresse dicit, quod regio illa est inhabitabilis propter aestum. Quod videtur probabilius; quia terrae, per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. Quicquid autem de hoc sit, credendum est, paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi. Ibidem.

nicht durch fortgeſetzte Einwirkung des Feuers warm erhalten wird. Indeſſen kann das Waſſer ohne fortgeſetzte Einwirkung des Feuers wenigſtens eine Weile die Wärme behalten, weil es, wenn ſchon nur auf unvollkommene Weiſe an der Natur des Feuers participirt. Hat aber das Bewirkte durchaus keinen Antheil an der Natur des Wirkenden, wie z. B. die erleuchtete Luft durchaus keinen Antheil an der Natur des Lichtes hat, ſo kann es die ihm mitgetheilte Form keinen einzigen Augenblick behalten, ſobald die Einwirkung der formirenden Cauſalität aufhört. Und ſo verhält es ſich auch mit den Creaturen in Abſicht auf das ihnen von Gott mitgetheilte Sein; da ihnen die Mittheilung deſſelben in keinerlei Weiſe zum Theilhaben an Gottes Weſenheit verhilft, ſo beſitzen ſie das Sein in keinem einzigen Momente als ihr Eigenthum, ſondern immerfort nur als mitgetheiltes [1]). Daher hat man ſich die Erhaltung der Geſchöpfe als eine fortgeſetzte Schöpfung in fortwährender Einſtrömung des gottverliehenen Seins zu denken [2]). Die geiſtigen und himmliſchen Subſtanzen erhält Gott unmittelbar, die materiellen Dinge der irdiſchen Welt durch die formirenden Einflüſſe der himmliſchen Cauſalitäten. Gemäß dieſer Abhängigkeit von Gott dauern die geſchaffenen Dinge ſo lange als Gott will; er will aber, daß ſie, ſoweit es mit den Bedingungen der Weltordnung verträglich iſt [3]), immerfort dauern, um ſeiner Güte Genüge zu thun und die Unendlichkeit ſeiner Schöpfermacht zu offenbaren. Dieſem Willen Gottes entſpricht auch die Beſchaffenheit der Creaturen, weil an

---

[1]) 1 qu. 104, art. 1.

[2]) Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi.

[3]) Potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde, quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea, quae non habent contrarium, quamvis habeant virtutem finitam, perseverant in aeternum. 1 qu. 104, art. 4.

ſich genommen die immateriellen Geſchöpfe in ihrer Einfachheit unauflösbar, an den materiellen Geſchöpfen aber wenigſtens der Grundſtoff, die Materie, unzerſtörbar iſt. Will alſo Gott ſie nicht vernichten, ſo können ſie nicht zu Grunde gehen.

Wie Gott das Princip des Beſtehens der Dinge iſt, ſo auch das abſolute Princip ihrer Wirkſamkeit, ſo daß ſie ohne ihn gar nicht als wirkend gedacht werden könnten. Er ſollicitirt die natürlichen Kräfte zum Wirken zunächſt als causa finalis; denn jedes Ding wirkt, um des Guten theilhaft zu werden: gut aber iſt oder ſcheint nur dasjenige, was eine wirkliche oder ſcheinbare Ähnlichkeit mit Gott dem höchſten Gute hat. Gott iſt ferner abſolute Urſache alles Geſchehens als erſter Beweger; denn wenn es keinen erſten Beweger gäbe, könnten auch die causae secundae nicht wirken. Endlich iſt er es, der die Formen verleiht und erhält, in deren Kraft die Dinge, welchen ſie eignen, wirken. Da nun die Formen den Dingen innerlich ſind, und zwar deſto innerlicher, je höher und allgemeiner ſie ſind, ſo iſt das Wirken Gottes, durch welches die Formen und Kräfte beſtehen, ein innerlichſtes Wirken in den Dingen und abſolute Bedingung ihrer Wirkſamkeit [1]). Aber nicht bloß mittelbar, ſondern auch unmittelbar vermag Gott die geſchaffenen Kräfte in Bewegung zu ſetzen. Zunächſt muß ein ſolches unmittelbares Wirken Gottes auf die geiſtigen Weſen angenommen werden, weil nur unter dieſer Vorausſetzung ihr Denken und ſittliches Wollen ſich erklären läßt. Sowol die Kraft, als der Inhalt des Denkens iſt aus göttlicher Urſächlichkeit abzuleiten; die Kraft erſtlich, weil Gott in der Ordnung der immateriellen und demzufolge intelligenten Weſen das erſte Weſen und daher auch das nothwendige erſte movens aller intellectiven Thätigkeit iſt; der Inhalt aller intellectiven Thätigkeit iſt von Gott, weil in ihm die Ideen aller Dinge urbildlich

---

[1]) Daraus folgt aber keineswegs, daß Gott auch Urheber des Böſen ſei: Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu; sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente. 1 qu. 49, art. 2.

existiren, und daher aus ihm auf die übrigen Denkwesen übergeleitet werden [1]). Ähnlicher Weise ist Kraft und Inhalt des geistigen Wollens aus göttlicher Causalität herzuleiten; erstlich der Inhalt oder das Was des Wollens, weil nur Gott als bonum universale hinreicht, den vermöge seiner Intellectualität auf das Allgemeine gerichteten Willen in Bewegung zu setzen — weiters das Wollen selbst, weil es dem movens primum zukommt, dem geschöpflichen Willen die Richtung auf das bonum universale, welches sachlich mit dem movens primum zusammenfällt, zu geben. Aus dem Gesagten ist zugleich abzunehmen, daß der Geist nicht bloß in seinem übernatürlichen, sondern auch in seinem natürlichen Leben der unmittelbaren Einwirkung Gottes unterstellt sei. Die Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die physischen Potenzen kann nicht bestritten werden, weil im Allgemeinen, wie wir an den natürlichen Agentien, z. B. am Feuer, bemerken, diejenige Causalität, durch welche die Form ertheilt wird, auch zugleich diejenige ist, welche zur Form disponirt und den Proceß der Formirung veranlaßt. Da nun Gott als Schöpfer offenbar den Körpern die Formen unmittelbar ertheilt, so muß er auch jede andere Art des unmittelbaren Einflusses, welche den formirenden Causalitäten zukommt, auf die Körper ausüben können [2]). Aus dieser Möglichkeit eines unmittelbaren Einflusses auf die Körperwelt erklärt sich die Möglichkeit jener außerordentlichen Vorkommnisse (effectus praeter ordinem), welche man Wunder nennt [3]). Es ist nicht nothwendig,

---

[1]) Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam, et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse. 1 qu. 105, art. 3.

[2]) Nam omnis motus corporis cujuscunque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam et disponere ad formam et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit secundum quemcunque motum corpus quodcunque movere. 1 qu. 105, art. 2.

[3]) Quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divi-

daß Gott als höchſte Cauſalität nur durch mittlere Urſachen auf die tiefer ſtehenden Dinge wirke; eine derartige Nothwendigkeit beſteht nur für ſolche höhere Cauſalitäten, welche durch die Beſchaffenheit ihrer Natur auf Wirkungen allgemeiner Art beſchränkt ſind. Gott aber wirkt auf die Geſchöpfe nicht in naturnothwendiger Weiſe, ſondern durch ſeinen Willen, der mit Übergehung der Mittelurſache unmittelbar im niederen Bereiche ſich bethätigen kann, gleichwie der vollendete Künſtler auch die Leiſtungen des an Fähigkeit ihm untergeordneten Bildners übernehmen kann. Die Ordnung der Natur kann den Willen Gottes nicht binden, weil ſie eben ein Werk ſeines Willens iſt, und weil ſie nicht der erſchöpfende und adäquate Ausdruck ſeiner Macht und Güte iſt, ſo daß keine andere Bethätigung denkbar wäre. Wollte man eine ſolche nicht zugeben, ſo würde man Gott eine geringere Macht über die Natur einräumen, als thatſächlich der menſchlichen Seele in Anſehung des menſchlichen Leibes zukommt; denn wir wiſſen aus Erfahrung, daß lebhafte Imaginationen und Empfindungen unmittelbar durch ſich ſelbſt den Körper krank oder geſund machen können. Auch die Himmelskörper vertreten öfter durch ihre Wirkſamkeit die den Elementen eigenthümlichen cauſalen Einflüſſe. Daß Gott öfter praeter ordinem wirke, darf um ſo weniger befremden, da in der natürlichen Wirkſamkeit der Dinge öfter Außerordentliches vorkommt; ſo z. B. wenn ein Kind geboren wird, welches an einer Hand ſechs Finger hat. Endlich darf man auch den teleologiſchen Grund der Wunder nicht gering anſchlagen; ſie dienen den Zwecken der göttlichen Offenbarung

---

nitus fiunt, miracula dici solent. Admiramur enim aliquid, quum effectum videntes, causam ignoramus. Et, quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam incognita, inde contingit, quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur et aliqui non mirantur; astrologus enim non miratur videns eclipsin solis, quia cognoscit causam; ignarus autem hujus scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quantum ad illum. Illud ergo simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam; et hoc sonat nomen miraculi, ut scil. sit de admiratione plenum, non quoad hunc vel quoad illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus. Gent. III, c. 101.

und des menſchlichen Heiles, auf welche ja die geſammte Ordnung der Natur abzweckt [1]). Man kann aber nicht behaupten, daß das außerordentliche Wirken Gottes ein widernatürliches ſei. Die Natur verhält ſich zu Gott, wie das Inſtrument zum Künſtler; ein beliebiger, jedoch zweckmäßiger Gebrauch des Inſtrumentes iſt nicht widernatürlich. Was der Natur entſpreche oder widerſpreche, beſtimmt einzig Gott, der das erſte und höchſte Maaß alles Anderen iſt; dasjenige alſo, was der von Gott den Dingen gegebenen Beſtimmung entſpricht, kann niemals unnatürlich ſein. Liegt ja doch eine ſolche, von der urſprünglichen Formation und Ordnung der Dinge abweichende Gebrauchsfähigkeit und Verwendung in dem urſprünglichen Vermögen des Dinges; alſo iſt eine wunderthätige Wirkung auf ein Ding keine der Natur deſſelben angethane Gewalt.

Der Zweck der göttlichen Einwirkung auf die geſchaffenen Dinge iſt deren Vollendung, welche Gott ſo gewiß wollen muß, als er die Urgüte ſelbſt iſt, und in dieſer ſeiner Eigenheit ſich ſelbſt das Motiv zum Schaffen geweſen iſt [2]). Die göttliche Einwirkung auf die geſchaffenen Dinge zum Zwecke ihrer Vollendung nennt man die göttliche Weltregierung, welche ſich über alles Geſchaffene erſtreckt, weil Alles für einen gemeinſamen höchſten Zweck, für Gott ſelbſt geordnet iſt. Aus eben dieſem Grunde kann ſich nichts der von Gott feſtgeſtellten allgemeinen Ordnung entziehen; es gibt wol zufällige Vorkommniſſe, die von ihrer beſonderen Regel abweichen, aber dieſes Vorkommen des Zufälligen gehört ſelber zur Ordnung des Ganzen. Die Böſen, welche Gott widerſtreben, bringen nur ſich um ihr eigenes beſonderes Beſtes, werden aber durch die ſie treffende Strafe der unverbrüchlichen Ordnung des Ganzen unterworfen. Die Leitung der Welt ſteht, ſoweit es ſich um Aufrechthaltung des Gedankens der im Allgemeinen und in allen beſonderen Beziehungen durchgreifenden Ordnung handelt, unter dem unmittelbaren Einfluſſe Gottes; die Ausführung und Verwirklichung dieſes Gedankens aber

---

[1]) Gent. III, c. 99.

[2]) Cum optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare. 1 qu. 103, art. 1.

iſt, entſprechend der Idee der gottgegründeten Weltordnung, zum Theile geſchöpflichen Cauſalitäten übertragen, indem Gott das Niedere durch das Höhere regiert. Gott hat ſolche vermittelnde Potenzen geſchaffen, um ſeine Weltregierung auf eine vollkommenſte Weiſe einzurichten. Denn ſie iſt deſto vollkommener, je mehr den regierten Potenzen von der göttlichen Vollkommenheit mitgetheilt wird; die von Gott beherrſchten Geſchöpfe ſind aber deſto vollkommener, je mehr ſie nicht bloß an ſich gut und zweckmäßig ſind, ſondern die ihnen eignende Vollkommenheit auch anderen Dingen mitzutheilen vermögen. Die durchgängige und vom Wollen oder Nichtwollen der Creaturen unabhängige Beziehung und Unterordnung alles Geſchehens in Zeit und Welt auf einen höchſten gottgewollten Zweck iſt als Werk der göttlichen Vorſehung aufzufaſſen. Da in Gottes Denken die ganze Ordnung der Dinge präexiſtirt, ſo muß es nothwendig eine Vorſehung geben; und da Alles und Jedes, was geſchieht, ſeine Zweckbeſtimmung zuletzt und zuhöchſt vom movens primum zu empfangen hat, ſo muß ſich auch die göttliche Vorſehung auf Alles und Jedes erſtrecken [1]). Das Vorkommen zufälliger Ereigniſſe iſt kein Zeugniß wider das Walten einer göttlichen Vorſehung. Denn auch das Accidentelle läßt ſich im denkenden Verſtande zur Einheit verknüpfen; und wie der Intellect eine ſolche Einheit auffaſſen kann, ſo kann er auch ihr Vorkommen in der Wirklichkeit veranlaſſen. So ſind z. B. das Graben und das Finden eines Schatzes zwei Dinge, die in einem zufälligen Zuſammenhange mit

[1]) Necesse est dicere omnia divinae providentiae subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet: Cum omne enim agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi entis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia non solum incorruptibilium sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocunque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom. XIII, 1: Quae a Deo sunt, ordinata sunt. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae. 1 qu. 22, art. 2.

einander ſtehen; wie die Verbindung beider Facta mit einander denkbar iſt, ſo kann auch Jemand, der um einen verborgenen Schatz weiß, einen Anderen, der darum nicht weiß, veranlaſſen, an einem beſtimmten Orte zu graben, wo der Schatz verborgen iſt. Für den Grabenden iſt es etwas Zufälliges, daß er auf den Schatz ſtößt, den er gar nicht vermuthete; nicht ſo für denjenigen, welcher den Befehl zum Graben gab [1]). Inſofern die geſchöpflichen Kräfte in ihrem zufälligen Handeln und Wirken ohne Abſicht und Wille eine ihnen zugewieſene Beſtimmung erfüllen, wird mit Recht geſagt, daß es ein Schickſal gebe, obſchon die heiligen Lehrer der Kirche dieſen Ausdruck wegen ſeiner Nebenbeziehung auf den aſtrologiſchen Fatalismus des Heidenthums vermeiden. Das Schickſal zieht nicht an ſich, ſondern unter der Bedingung des göttlichen Vorauswiſſens eine unabänderliche Nothwendigkeit nach ſich; ſeiner Herrſchaft ſind nur die Naturkräfte, nicht aber die geiſtigen Potenzen unterworfen. Denn das Fatum drückt eine Determination der causae secundae zu einem beſtimmten Zwecke aus; die geiſtigen Potenzen ſind aber, weil ſie das Vermögen der Selbſtbeſtimmung haben, ihrer Natur nach den causis secundis nicht untergeordnet, alſo auch nicht von Natur aus einem Fatum unterworfen. Daraus folgt aber noch nicht, daß ſie nicht einer unmittelbar in Gottes Willen gegründeten Vorherbeſtimmung unterworfen ſein könnten. Eine ſolche Vorherbeſtimmung muß es ſogar geben, ſo gewiß es eine Vorſehung gibt, welche die Creaturen für ihren letzten Zweck ordnet; wie die körperlichen und ſinnlichen Weſen durch eine letztlich von Gott ausgehende Einwirkung auf ihr natürliches Ziel hingelenkt werden, ſo müſſen die geiſtigen Weſen durch unmittelbare göttliche Cauſalität auf ihr höchſtes übernatürliches Ziel hingerichtet werden, deſſen Erreichung über ihre natürlichen Kräfte hinausliegt. Der Gedanke an dieſe Hinlenkung muß nun offenbar in Gott präexiſtiren; und die Präexiſtenz dieſes Gedankens in Gott heißt eben Vorherbeſtimmung. Wie in der göttlichen Providenz im Allgemeinen, ſo wird auch in der Prädeſtination im Beſonderen zwiſchen der Conception und Ausführung des göttlichen Gedankens unterſchieden; zur Ausführung gehört die Berufung und Verherrlichung. Die prädeſtinirenden Gedanken werden von Gott in ſouverainem Wollen mit beſtimmender Rückſicht auf

[1]) 1 qu. 116, art. 1.

die Repräſentation ſeiner einzigen Vorzüglichkeit (bonitas) in den Creaturen gefaßt; wie überhaupt die an ſich Eine und einfache Weſenheit Gottes nur durch eine Vielheit und Verſchiedenheit in den Creaturen dargeſtellt werden kann, ſo muß es auch im Reiche der Gnade eine ſolche Abſtufung und Verſchiedenheit geben, und die von Ewigkeit zur Ausfüllung der höchſten Stufen Beſtimmten ſind eben die Prädeſtinirten. Eben hieraus ergibt ſich aber auch, daß es einen von Ewigkeit her feſtſtehenden Reprobationsbeſchluß Gottes gebe; denn wie Einige die höchſten Stufen einnehmen, ſo müſſen Andere die unteren Grade ausfüllen — wie Einige vorzugsweiſe die Barmherzigkeit Gottes zu repräſentiren haben, ſo muß es auch Repräſentanten der ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes geben, und die Zahl derſelben iſt von Ewigkeit her eben ſo genau vorausbeſtimmt, wie jene der Erwählten, weil ſie hinſichtlich der geiſtigen Weſen für die Ordnung des Ganzen eben ſo weſentlich iſt, wie im Bereiche der phyſiſchen Welt die Zahl der Species, der Elemente, der Sterne und der himmliſchen Sphären für die Ordnung des ſichtbaren Ganzen weſentlich iſt — oder kurzgeſagt, weil alles Incorruptible in der harmoniſchen Ordnung des Weltganzen auch der Zahl nach genau beſtimmt ſein muß. Eben dieſe unverbrüchliche Ordnung bringt es auch mit ſich, daß nur verhältnißmäßig Wenige zur Seligkeit auserwählt ſein können [1]), alſo verhältnißmäßig Viele von Ewigkeit her reprobirt ſein müſſen, ohne daß jedoch hiedurch Verdienſt und Schuld der Seligen und Verdammten annihilirt wird, indem eben jener unverbrüchlich feſtgeſtellten Ordnung gemäß der

---

[1]) Bonum proportionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus, et deficit ab hoc bono ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus; sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae; pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem peccati originalis, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae. 1 qu. 23, art. 7.

Finalzweck des Ganzen von Seite der Geiſtweſen durch zufällige Handlungen (d. i. ſolche, deren Gegentheil möglich wäre) realiſirt werden ſoll. Gott darf nach ſouverainem Belieben reprobiren, weil kein Geſchöpf auf die ſeligmachende Gnade ein Recht hat; wie er aus einer und derſelben Materie verſchiedene Körper formt, höchſten und niederſten Ranges, ſo kann er auch den Geiſtweſen viel oder wenig Gnade ſchenken, wie er eben will. Zudem hat die Erfüllung des Beſchluſſes der Verwerfung nicht in einem Wirken, ſondern bloß in einem Unterlaſſen Gottes ſeinen Grund; nicht Gott drängt zur Sünde [1]), ſondern indem er ſeine Gnade nicht gibt, ſtürzen die Gottverlaſſenen in die Sünde [2]). Er läßt aber Niemand fallen, ohne Andere dafür zu erwählen; ſo ſind an die Stelle der gefallenen Engel die Menſchen, an die Stelle der verſtockten Juden die Heiden getreten. Und die ſündigenden Weſen müſſen ſelber durch ihre Bosheit etwas zur Förderung des Geſammtzweckes beitragen; ſie ſind alſo in den göttlichen Weltplan aufgenommene Werkzeuge der göttlichen Vorſehung. Die Prädeſtinirten können aus dem Buche des Lebens [3]), in welches ſie ſeit ewig eingeſchrieben ſind, nicht

---

[1]) Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis; sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva, quum tamen ex ea sit, quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati. Gent. III, c. 162.

[2]) Hoc autem auxilium est non infusio gratiae sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur et provocantia ad peccatum comprimuntur; adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quae homini confert. Quum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod ejus justitia exigit, dicitur eos obdurare vel excoecare vel aliquid eorum, quae dicta sunt Exod. X, 1; Isai. VI, 10; LXIII, 17; Rom. I, 28. Ibidem.

[3]) Liber vitae importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum ad id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet: hoc enim est proprium officium ad

ausgelöſcht werden; diejenigen aber, welche nicht nach göttlicher Vorherbeſtimmung, ſondern nur durch die erbarmungsvoll verzeihende Gnade Gottes auf das ewige Leben Anwartſchaft haben, ſind bloß bedingnißweiſe eingetragen, können deßhalb wieder aus dem Buche des Lebens gelöſcht, jedoch auf's Neue in daſſelbe eingeſchrieben werden [1]). Gemäß dem zuvor hervorgehobenen Unterſchiede zwiſchen Prädeſtination und Reprobation gibt es nur ein Buch des Lebens, aber kein Buch des Todes [2]).

II. Das unſichtbare Geiſterreich.

a. Die unſichtbaren Geiſtweſen nach ihrem urſprünglichen, gottgeſetzten Sein und Weſen.

In der Stufenreihe der geſchaffenen Weſen ſtehen Gott zunächſt die reinen Geiſter. Sie ſind vermöge ihrer intellectiven Natur nothwendig als immaterielle Weſenheiten zu denken [3]); und eben ſo als

---

quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens est vita gloriae. Unde proprie liber vitae respicit vitam gloriae. 1 qu. 24, art. 2.

[1]) Illi qui sunt ordinati ad habendam vitam aeternam non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae non simpliciter sed secundum quid; quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam non in se ipsa, sed in sua causa; et tales possunt deleri de libro vitae; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid praesciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scil. Deus scit aliquam prius ordinari in vitam aeternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia. 1 qu. 24, art. 3.

[2]) 1 qu. 24, art. 1, ad 3tium.

[3]) Wären ſie materielle Weſen, ſo müßte ihre Materie eine andere ſein, als jene der ſinnefälligen Geſchöpfe: Non enim est possibile, quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota remanet substantia indivisibilis ut dicitur Physic. I. Sic igitur relin-

körperlos, weil sie vermöge der höheren Vollkommenheit ihrer intellectiven Natur nicht gleich den Menschengeistern an eine Vermittelung ihrer Thätigkeiten durch sinnliche Anschauungen und leibliche Organe gewiesen sind. Sie sind demzufolge auch gar nicht zu einer Wesensvereinigung mit einem Leibe geschaffen; wenn sie nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift in sichtbarer Gestalt erschienen sind, so war diese nur eine zum Zwecke sinnlicher Verdeutlichung ihres Wesens und göttlichen Auftrages [1]) angenommene und verdichtete Lufthülle [2]), die zwar von dem Engelgeiste selber gebildet und bewegt wurde, aber als ein seelenloses Gebilde keine der organischen Functionen des menschlichen Leibes übte, weil diese nur unter Voraussetzung einer substanziellen Vereinigung von Form und Materie möglich sind, zu welcher Vereinigung der Engelgeist seiner Natur nach gar nicht geeignet ist [3]). Wenn auch ihr sichtbares Wandeln eine wirkliche Bewegung im Raume, und auch eine accidentelle Veränderung ihrer geistigen Präsenz im Raume war, weil sie weder allgegenwärtig sind wie Gott, noch es zu ihrer Natur gehörte,

---

quitur quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati; quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. 1 qu. 50, art. 2.

[1]) Sicut enim a sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus. 1 qu. 51, art. 2.

[2]) Licet aër in sua raritate manens non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic Angeli assumunt corpora ex aëre, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem. Ibidem.

[3]) Quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, in quantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab Angelis per corpora assumta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium; quia secundum Philosophum in libr. de Somn. et Vigil.: cujus est potentia, ejus est actio. Unde nihil potest habere opus vitae quod non habeat vitam, quae est potentiale principium talis actionis. 1 qu. 51, art. 3.

gerade an dieſem oder jenem Orte der Erde zu ſein, ſo iſt doch ihr Sprechen nicht menſchliches Sprechen, ſondern nur eine menſchenähnliche Kundgebung, das Genießen von Speiſen hat nur eine ſymboliſche Bedeutung als Bild eines geiſtigen Genießens, wie ihre ganze Erſcheinung nur bildliche Repräſentation des Höheren, reinen Geiſtigen und Himmliſchen, ebendeßhalb aber kein Scheinbild und keine Täuſchung iſt [1]). Die 1 Moſ. 6, 4 erwähnten Söhne Gottes ſind keine Engel, daher kann auch die ihnen zugeſchriebene Handlung nicht als Einwand gegen die hier entwickelte Erklärung der Engelerſcheinungen gebraucht werden [2]).

Obgleich reine Geiſter, ſind die Engel doch keine abſoluten Geiſter; abſoluter Geiſt iſt Gott allein als actus purus. Inſofern nun die Engel keine abſoluten Formen ſein können, kann man ihnen in übertragenem Sinne eine Art Materialität beilegen, wodurch aber eben nur der nothwendige Unterſchied ihrer Natur von der göttlichen Natur ausgedrückt werden ſoll [3]). Zufolge dieſes Unter-

---

[1]) Sicut non est contra veritatem, quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad astruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed quod per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod per corpora ab eis assumta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent; quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos. Ibidem.

[2]) Si ex coitu daemonum aliqui interdum nascantur, hoc non est per semen ab eis decisum aut a corporibus assumtis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem (ut Augustinus dicit Trin. III, 8. 9), ut sic ille qui nascitur, non sit filius daemonis, sed illius hominis, cujus semen est acceptum. Ibidem.

[3]) Dicendum, quod substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum; et hac ratione dicitur quod Angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea. 1 qu. 50, art. 1.

ſchiedes müſſen in ihrem Sein und Thätigſein Potenzialität und Actualität auseinandertreten; und ſo wenig ſie durch ſich ſelbſt actu exiſtiren, eben ſo wenig können ſie kraft ihrer Natur Alles actuell erkennen, obſchon dieſe vermöge ihrer Geiſtigkeit potenziell auf alles Erkennbare ohne Beſchränkung gerichtet iſt. Weil aber die geiſtige Potenzialität der reinen Geiſter über die nothwendige generiſche und ſpecifiſche Beſchränktheit ihres Seins hinausſtrebt, ſo ſind in ihnen auch Sein und Thätigſein verſchieden, und demzufolge auch Vermögen und Weſenheit [1]); daher der Ausſpruch des Areopagiten: Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Der Engel erkennt unmittelbar durch ſich ſelbſt ſo viel, als er weſenhaft in ſich faßt, alſo ſich ſelbſt; alle anderen geiſtigen und körperlichen Weſen aber durch die ihm eingezeugten Ideen derſelben. Die ſeinem Weſen aufgedrückten Ähnlichkeiten mit allen anderen Dingen ſind etwas zu ſeinem individuellen Sein Hinzugekommenes, obſchon durch die Rangſtellung deſſelben nothwendig Gefordertes; ſie werden daher im Unterſchiede von ſeiner eigenſten Natur species connaturales genannt [2]). Seine natürliche Gotteserkenntniß hat etwas mit ſeiner

---

[1]) Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus est quaedam potentia intelligentis. 1 qu. 79, art. 1.

[2]) Sicut Augustinus dicit (sup. Gen. ad lit. II, c. 8), ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt. Uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in essè naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno exstiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium; ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum vero naturarum tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per hujusmodi species

Selbſtkenntniß und etwas mit ſeiner natürlichen Erkenntniß der anderen Dinge gemein: da ſein Weſen ein Bild und Spiegel Gottes iſt, ſo erkennt er Gott aus ſich ſelbſt; da er aber als Geſchöpf nur ein inadäquates Bild ſeines Schöpfers ſein kann, ſo erkennt er Gott nur unvollkommen und bildlich, ohne ſein Weſen zu ſchauen und zu faſſen. Zum Gegenſtande natürlicher Anſchauung hat alſo der Engel nur ſich ſelbſt; er vermag aber aus ſich ſelbſt nicht nur ſich, ſondern auch Gott zu erkennen, obgleich er ihn gleich allen anderen Dingen nur bildlich erkennt, und ohne ihn zu faſſen, während er die anderen Dinge außer Gott aus ihren Ideen auch wirklich begreift. Man nennt dieſes Begreifen im Unterſchiede von der natürlichen Anſchauung, durch welche der Engel nur ſich ſelbſt auffaßt, die intellectuelle Anſchauung; und wir haben ſomit eine dreifache natürliche Erkenntniß der Engel: die natürliche Anſchauung ihrer ſelbſt, die intellectuelle Anſchauung aller anderen Dinge außer Gott, die aus ihrem Gott ſpiegelnden Weſen geſchöpfte Erkenntniß Gottes ohne Anſchauung deſſelben, d. i. ohne Erfaſſung der göttlichen Eſſenz oder deſſen, was Gott iſt. Die materiellen Dinge ſind dem Engel dadurch erkennbar, daß er als ein höchſtgeſtelltes Weſen das Reelle und Gute aller unter ihm ſtehenden Weſen aufgehoben in ſich trägt; und weil er als Geiſtweſen auf geiſtige Weiſe es in ſich trägt, ſo muß er es auch auf geiſtige Weiſe, d. i. ideell oder durch intellectuelle Anſchauung erkennen [1]). Und da gleich dem Esse der Dinge

---

impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret. 1 qu. 56, art. 2.

[1]) Talis est ordo in rebus quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo sicut in summo rerum vertice omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit de div. nom.. Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius de coel. hier.. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia

auch die Kräfte derſelben in den höheren Exiſtenzen vorhanden ſind, und zwar in höherer Concentration und darum einheitlicher und univerſeller [1]): ſo muß der Engel auch beide Erkenntnißkräfte des Menſchen, die auf das Allgemeine gehende intellective, und die auf das Beſondere an den Sinnendingen gerichtete ſenſitive Erkenntnißkraft in ſich aufgehoben tragen; er erfaßt demnach nicht nur die Allgemeinbegriffe der Gattungen und Arten der Sinnendinge, ſondern auch die Idee jedes ſinnlichen Einzeldinges. Da Gott nicht bloß Urheber der Formen, ſondern auch der Materie der Sinnendinge iſt, ſo ſind nicht nur die Species, ſondern auch die individuellen Exiſtenzen auf göttliche Cauſalität zurückzuführen; und da alle aus Gott ausgefloſſene Wirklichkeit ideell auch in den engliſchen Geiſtern vorhanden iſt, ſo müſſen in ihnen ſelbſtverſtändlich auch die Bilder der durch Gott geſchaffenen Einzelexiſtenzen vorhanden ſein. Wie Gott in ſeiner Weſenheit, ſo müſſen die Engel in ihrem Erkennen alles Seiende im Allgemeinen und Einzelnen umfaſſen. Aber nur auf dasjenige, was in dem urſprünglichen Schöpferwillen Gottes ſeinen weſenhaften Grund hat, erſtreckt ſich die natürliche Erkenntniß der reinen Geiſter; die darüber hinausreichenden Myſterien der Gnade, die geheimen Gedanken und Entſchließungen des menſchlichen Herzens, ſo wie alles Zukünftige als ſolches und ſoweit es nicht aus ſicheren Gründen vorauszuſehen iſt, kann ihnen nur durch göttliche Offenbarung kund werden. Das Zukünftige als ſolches iſt ihnen verborgen, weil ſie, obwol überzeitlich (aeviterna entia), dennoch keine ewigen Weſen (sempiterna entia) ſind [2]); die Vorgänge

---

cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species. 1 qu. 57, art. 1.

[1]) Sicut in ipso homine patet, quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia, quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis; et simile etiam est in aliis considerare. 1 qu. 57, art. 2.

[2]) Vgl. oben S. 275. — Licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum quod dicit Augustinus (Gen. ad lit. VIII, c. 20 sqq.), quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus; et ita cum sit successio in intellectu

im Inneren der geiſtigen Weſen ſo wie die auf die Heilsökonomie ſich beziehenden Anordnungen Gottes beruhen auf freien Entſchlieſſungen, für welche ſich einzig ſein Wille als ſolcher Grund iſt, können daher kein Gegenſtand natürlicher Einſicht ſein. So gibt es demnach eine zweifache Erkenntniß der Geiſter, eine natürliche und eine übernatürliche; ihr übernatürliches Erkennen reſultirt aus einem Schauen des göttlichen Wortes und der Dinge im göttlichen Worte. Daher die Unterſcheidung zwiſchen der abendlichen und mittägigen Erkenntniß der reinen Geiſter, obſchon dieſe Unterſcheidung von Einigen nicht auf den Unterſchied des Erkenntnißprincipes, ſondern des erkannten Objectes, nach der Verſchiedenheit ſeiner Exiſtenz an ſich und in Gott bezogen wird [1]). Vermöge der Stellung, welche die Engel in der Reihe der geſchaffenen Weſen einnehmen, iſt ſowol ihre natürliche, wie ihre übernatürliche Erkenntniß auch dem modus nach um eine Stufe über das menſchliche Erkennen hinaufgerückt. Ihr natürliches Erkennen iſt vermöge der ihnen eingeſchaffenen Species connaturales ſtets ein actuelles oder habituelles, niemals ein bloß partielles; daher in Beziehung auf ſie der beim Menſchen obwaltende Unterſchied zwiſchen dem intellectus possibilis und agens wegfällt. Von einer Potenzialität kann im engliſchen Erkennen nur in Rückſicht auf nachfolgende göttliche Offenbarungen die Rede ſein [2]). Ihr übernatüliches Erkennen reſultirt im Unter-

---

Angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia. 1 qu. 57, art. 3.

[1]) Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura videndo Verbum, sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius. 1 qu. 58, art. 7.

[2]) Intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora scil. coelestia non habent potentiam ad esse quae non sit completa per actum; ita coelestes intellectus, scil. Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. Sed quantum ad ea quae eis

ſchiede vom übernatürlichen Erkennen der Zeitmenſchen aus der Anſchauung Gottes, und hier fällt alle bloße Habitualität des bereits wirklich erlangten Erkennens hinweg, weil die Seligkeit, in welcher das Anſchauen Gottes beſteht, ununterbrochene Actualität iſt. Da Gott der abſolute Inbegriff alles Seienden iſt, ſo erfaſſen die Engel im Anſchauen Gottes alles Erkennbare in einem ſimultanen Acte, ihr natürliches Erkennen hingegen iſt an eine Succeſſion gebunden, weil für den creatürlichen Verſtand die Dinge außer ihrer abſoluten Einheit in Gott nur in einer Vielheit verſchiedener, unter keinem Geſammtbilde zu vereinigender Ideen denkbar ſind [1]). Da aber das Denken der reinen Geiſter ſtets ein rein ideales iſt, ſo iſt es auch als bloß natürliches Denken über alle Functionen des ratiocinirenden menſchlichen Verſtandes ſchlechthin erhaben, befaßt ſich weder mit Schlüſſen noch mit Urtheilen im Aufeinanderbeziehen von Subject und Prädicat; da nun in letzterer Function die Möglichkeit der Verſtandesirrthümer gelegen iſt, ſo iſt das Denken der reinen Geiſter an ſich irrthumslos, es wäre denn, daß ſie in Folge eines verkehrten Wollens ihre an ſich trugloſe, natürliche Einſicht für die einzig maaßgebende hielten mit Ausſchluß deſſen, was Gott in Beziehung auf die übernatürliche Ordnung der Dinge verfügt [2]).

---

divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora coelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole. 1 qu. 58, art. 1.

[1]) Über die gleichzeitige Vereinbarkeit des natürlichen und übernatürlichen Erkennens ſagt Thomas: Imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa; nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum, et dialecticum; et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum et per speciem innatam. 1 qu. 58, art. 7.

[2]) Angeli per quodquid est rei cognoscunt omnes enunciationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem, quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur; non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non judicant de his quae supernatu-

Vermöge ihres intellectiven Erkennens haben die reinen Geiſter auch einen ſelbſtſtändigen Willen. Wille iſt Vermögen der Selbſtbewegung. Geiſtige Weſen müſſen ſich ſelbſt bewegen können; denn ſie bringen das Princip der Thätigkeit oder die actuirende Form ihrer Thätigkeit, nämlich den intellectiven Gedanken aus ſich ſelbſt hervor, ſind alſo Herren der durch ihr Denken veranlaßten Handlungen, während die Sinnendinge und Sinnenweſen die zum Agiren ſollicitirenden Formen ihres Seins und Lebens entweder gar nicht oder doch nur unter dem beſtimmenden Einfluſſe äußerer Urſachen und innerlicher Nöthigung aus ſich hervorbringen, und darum auch in der dadurch veranlaßten Thätigkeit unfrei und unſelbſtſtändig ſind [1]). Der Wille der reinen Geiſter iſt nicht mit ihrer Weſenheit

---

raliter ad rem pertinent nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum. 1 qu. 58, art. 5.

[1]) Principium cujuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, quum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter, quum per formam naturalem unumquodque habeat esse in sua natura; nihil autem potest sibi esse causa essendi; et ideo ea quae moventur naturaliter, non movent seipsa; non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus quae in sensum agunt et dijudicatae per naturalem aestimationem; unde licet quodammodo dicantur movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura; in quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata

identiſch, ſondern etwas zu derſelben Hinzugekommenes, weil er die Inclination des Geiſtes zu etwas außerhalb ſeiner Weſenheit Gelegenem ausdrückt; gleichwie das natürliche Streben des Körpers nach Oben oder Unten von dem, was er an ſich iſt, verſchieden und die Eigenſchaft der Schwere oder Leichtigkeit ein Superadditum der körperlichen Subſtanz iſt. Der Wille ſtrebt nach dem Guten; der geſchaffene Wille ſucht das Gute eben ſo außer ſich, wie der phyſiſche Körper ſeinen natürlichen Ort, indem nur Gott als der unendlich Gute abſolut in ſich ſelbſt ruhen kann; alſo iſt der Wille des reinen Geiſtes von ſeiner Weſenheit verſchieden. Eben ſo iſt der Wille des reinen Geiſtes von ſeinem Verſtande verſchieden, weil das Verhalten beider ſich nicht einer einzigen Potenz beilegen läßt; der Verſtand bezieht ſich auf etwas Äußeres, ſoweit er dieſes auf gewiſſe Art in ſich ſelbſt hat; der Wille ſtrebt zu demſelben hin, wie es ſachlich exiſtirt, weil er es als ſolches nicht zu eigen hat [1]). Den Geiſtweſen kommt vermöge der Geiſtigkeit ihres Weſens Wahlfreiheit zu, ſie haben als Intellectualweſen ihr Handeln in ihrer Gewalt; denn ſie beſtimmen ſich zum Handeln durch ein unabhängiges Urtheil, ſie haben aber ein freies Urtheil, weil ſie über ihre geiſtige Thätigkeit zu reflectiren vermögen und demgemäß auch wiſſen, was ſie wollen — mit anderen Worten, weil ſie immaterielle, intellective Weſen ſind [2]). Als ſolche vermögen ſie jedes beſondere Gut unter die all-

---

et plantas; inquantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum et judicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moventur; unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis quam artifex concipit et excogitat et per quam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium; habent igitur voluntatem. Gent. II, c. 47.

[1]) 1 qu. 59, art. 2.

[2]) Liberum est quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. Quaecunque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent, et haec sola judicio agunt; nam movens seipsum dividitur in movens et motum; motum autem est appetitus ab intellectu et phantasia aut sensu motus, quorum est

gemeine Idee des Guten zu ſubſumiren; alſo iſt ihr Urtheil über die einzelnen und beſonderen Güter kein naturnothwendig beſtimmtes, ſondern ein unabhängiges und freies Urtheil, und muß nicht von der Rückſicht auf ein beſtimmtes beſonderes Gut ganz eingenommen werden, da die ihnen präſente allgemeine Idee des Guten viele andere außer und neben dem beſtimmten fraglichen Gute noch denkbare Güter in ſich ſchließt. Die Richtung aber auf das Gute im Allgemeinen ſteht nicht mehr in der Wahl der Geiſter, ſondern iſt ihnen von Natur aus eigen, daher ſie ſich dem Wollen deſſelben nicht entziehen können. Dieſem doppelten Willen gemäß, dem natürlichen und wahlfreien, muß ihnen auch eine doppelte Liebe zugeſchrieben werden, eine natürliche und eine freie; die natürliche Liebe geht auf dasjenige, was ſchlechthin gut iſt und um ſeiner ſelbſt willen begehrt wird, die wahlfreie Liebe auf dasjenige, was dem Begehren der natürlichen Liebe als Mittel dient. Hieraus iſt erſichtlich, daß der Wille der reinen Geiſter in ſeiner urſprünglichen gottgeſetzten Beſchaffenheit unvollkommener iſt als ihr Verſtand; denn dieſer iſt in ſeinem Erkennen an keine ratiocinative Vermittelung gebunden, welche im Erkenntnißleben des menſchlichen Geiſtes die Parallele zu den Functionen des wahlfreien Willens bildet [1]). Die

---

judicare. Horum igitur haec sola libere judicant, quaecunque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur; oportet enim, si se ad judicandum agit, quod suum judicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi judicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque liberae actionis sunt nec motus; intellectualia vero non solum liberae actionis sed etiam liberi judicii; quod est liberum arbitrium habere. Gent. II, c. 48.

[1]) Actus appetitivae virtutis est secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud; et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinetur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. 1 qu. 60, art. 2.

natürliche Liebe des Engels geht auf ſich, auf Gott und alle denkfähigen Mitweſen. Dasjenige, was er natürlicher Weiſe an ſich liebt, iſt die allen Geiſtern gemeinſame Natur; daher er dieſelbe in allen anderen mit derſelben Liebe liebt, wie an ſich ſelbſt. Gott aber muß in der natürlichen Werthſchätzung des Engels über Allem, auch über dem eigenen Selbſt des Engels ſtehen, weil Gott dasjenige, was der Engel nur unvollkommen und partiell iſt, in vollkommenſter und univerſellſter Weiſe iſt [1]). Gegenſtand der wählenden, nicht von Natur aus vorhandenen Selbſtliebe des Engels iſt dasjenige, was er aus Liebe zu ſich begehrt; an den übrigen Engeln liebt er aus freier Wahl dasjenige, was nicht zur gemeinſamen Natur der Engel gehört, alſo die individuelle Trefflichkeit, durch welche ſie ſich von ihm unterſcheiden, oder nebſt ihrer weſentlichen Gleichheit mit ihm übereinkommen.

Inſofern die reinen Geiſter ihre Gedanken äußern und mittheilen, muß man ihnen auch ein Sprechen beilegen, freilich mit Beſeitigung alles ſpecifiſch Menſchlichen an der Sprache. Bei einer rein geiſtigen Verſtändigung mit anderen Weſen fällt alle ſinnliche Vermittelung hinweg; ſie bedarf daher weder hörbarer Laute, noch eines räumlichen Beiſammenſeins der ſich gegenſeitig verſtändigenden Weſen. An die Stelle der ſinnlich hörbaren Anſprache tritt eine

---

[1]) Unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in se ipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in II. Physic. Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus, et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam se ipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur. 1 qu. 60, art. 5.

Excitation durch geiſtige Kraftberührung [1]), zufolge welcher das excitirte Geiſtweſen ſeine Aufmerkſamkeit dem excitirenden Geiſte zuwendet, um deſſen Gedanken zu vernehmen. Ein ſolches Vernehmen iſt möglich, weil weder von Seite des mittheilenden, noch von Seite deſſen, welchem mitgetheilt wird, ein Hinderniß des geiſtigen Verkehres vorhanden iſt. Nicht von Seite des Sprechenden; denn es kommt lediglich auf ſeinen Willen an, daß ſeine Gedanken Anderen offenbar werden, indem der Wille es iſt, welcher ſelbſtthätig das innere Geiſtleben beſtimmt, ſowol durch Actualiſirung ſeines habituellen Inhaltes, als auch durch die dieſem actualiſirten Gedankeninhalte freithätig gegebene Richtung auf eine beſtimmte Perſönlichkeit. Eben ſo iſt von Seite des Angeſprochenen kein Hinderniß des Vernehmens vorhanden; als ein ſolches Hinderniß iſt nur entweder die leibliche Verhüllung des geiſtigen Denklebens denkbar, die beim Engel nicht ſtatthaben kann, oder ein abſichtliches Verſchließen und Verbergen der Gedanken, welches den Vorausſetzungen des gegebenen Falles widerſpricht. Hat dieſes geiſtige Sprechen die Mittheilung von göttlichen Wahrheiten zum Zwecke, ſo iſt ſie eine Erleuchtung des angeſprochenen Geiſtes durch den ſprechenden; gemäß der im ganzen Univerſum beſtehenden Ordnung kann nur das Höhere dem Niederen Licht vermitteln, nicht umgekehrt; darum kommt es nur den höheren, Gott näher ſtehenden Geiſtern zu, die tiefer ſtehenden zu erleuchten, und nicht umgekehrt. Der Verkehr eines Geiſtes mit anderen ohne den ſpecifiſchen Zweck der Mittheilung von Wahrheiten iſt bloße Willensäußerung; da die Wahrheit nicht dem Willen, ſondern dem Verſtande eignet, ſo kann eine bloße Willensäußerung als ſolche nicht mit einem geiſtigen Lichtausfluſſe verbunden ſein [2]).

---

[1]) Sicut sensus movetur a sensibili; ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum. 1 qu. 107, art. 1.

[2]) Ea quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scil. ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus, manifestatio ejus, quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii: Coelum

Die engliſchen Weſen bilden, dem Plane des Univerſums gemäß, eine von Gott abwärts ſteigende Reihe, deren letzte Glieder die dem Menſchen zunächſt ſtehenden Engel ſind. Nach dem minderen oder höheren Grade ihres Abſtandes von Gott ſchaaren ſie ſich zu beſtimmten Ordnungen zuſammen, deren Unterſchiede von dem Unterſchiede in der Bethätigungsweiſe der Allen gemeinſamen intellectiven Fähigkeiten und in der beſonderen Art der Verwirklichung des Allen gemeinſamen Zweckes abzuleiten ſind. Die gemeinſame Beſtimmung Aller iſt die Anſchauung Gottes und die Erkenntniß der ewigen Wahrheit. Gott wird von Allen auf gleiche Weiſe erkannt, nämlich durch die ſelige Anſchauung; in der Erkenntniß der Creaturen aber läßt ſich nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Gottesnähe der Geiſtweſen eine dreifache Abſtufung denken. Man kann die ewigen Ideen der Dinge nach ihrem unmittelbaren Hervorgange aus Gott, oder nach ihrem Verhältniſſe zu den geſchaffenen allgemeinen Urſachen der Dinge, oder nach ihrer Beziehung auf die unter dem Einfluſſe jener allgemeinen Urſachen ſtehenden Einzeldinge in's Auge faſſen. Hiernach unterſcheidet man drei Hierarchien der himmliſchen Geiſter, und jede derſelben gliedert ſich abermals nach den Unterſchieden einer höchſten, mittleren und unterſten Ordnung. Jede der drei Hierarchien übt die der ſpecifiſchen Art ihres Erkennens zukommenden Functionen; den Geiſtern der erſten Hierarchie kommt es zu, unmittelbar in die Geheimniſſe des göttlichen Rathes zu ſchauen; die Geiſter der zweiten Hierarchie ſind die Werkzeuge Gottes in den allgemeinen Vorkehrungen der göttlichen Weltregierung; die Geiſter der dritten Hierarchie dienen Gott in der Application der allgemeinen Vorkehrungen auf die beſonderen Umſtände und Verhältniſſe. Die erſte Hierarchie gliedert ſich in die drei Ordnungen der Seraphim, Cherubim und Throne,

---

est a Deo creatum; vel: Homo est animal. Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat: Volo hoc addiscere; Volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea, quae sunt a voluntate creata, inquantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum, quid rei veritas habeat. 1 qu. 107, art. 2.

gemäß der dreifachen Unterſcheidung, welche abermals in der allen Geiſtern dieſer Hierarchie gemeinſamen Function zuläßig iſt; denn wenn es allen gemeinſam iſt, in die Betrachtung des letzten Zweckes alles Geſchaffenen ſich zu vertiefen, ſo bietet doch dieſe Betrachtung ſelbſt wieder eine dreifache Seite dar: die Erkenntniß des Zweckes als ſolchen, die Erkenntniß der dem Zwecke dienenden Agentien, die Erkenntniß deſſen, was durch jene Agentien zum Behufe der Zweckerfüllung gewirkt werden ſoll [1]). Die drei Ordnungen der zweiten Hierarchie ſind nach Dionyſius Areopagita die Dominationes, Virtutes und Potestates, welche als Werkzeuge der allgemeinen Providenz dienen, die Dominationes, um im Namen Gottes dasjenige anzuordnen, was durch die univerſellen Urſachen zu veranlaſſen iſt — die Virtutes, damit dieſe Ordnungen in's Werk geſetzt werden — die Potestates, um das Vollzogene in ſeinem

---

[1]) Unde et ars, quae considerat finem, est architectonica respectu ejus quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navifactivae; ea vero quae considerat formam, respectu ejus quae considerat solum ordinem motuum qui ordinantur ad formam, sicut navifactiva respectu manus artificum. Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt, est quidam ordo. Quia supremi et primi rationem ordinis providentiae accipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas (quidam tamen eorum aliis clarius); et isti dicuntur Seraphim, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium solet designari intensio amoris vel desiderii, qui sunt de fine. Unde Dionysius dicit quod ex hoc eorum nomine designantur et immobilitas eorum erga divina fervens et conflexibilis reductio inferiorum in Deum sicut in finem. Secundi autem rationem providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt; et hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientiae plenitudo; scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius quod talis nominatio signat quod sunt contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulchritudinis. Tertii vero ipsam dispositionem divinorum judiciorum in se ipsa considerant, et hi dicuntur Throni; nam per thronum potestas judiciaria designatur, secundo illud; Sedisti super thronum, qui judicas justitiam (psalm. IX, 5). Unde dicit Dionysius quod per hanc denominationem designatur quod sunt deiferi et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti. Non autem sic praemissa intelligenda sunt, quasi aliud sit divina bonitas et aliud divina essentia et aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc alia et alia est ejus consideratio. Gent. III, c. 80.

Beſtande zu ſichern [1]). Wenn die erſte Hierarchie unmittelbar mit den weltordnenden Gedanken Gottes verkehrt, die zweite Hierarchie mit den allgemeinen himmliſchen Cauſalitäten ſich befaßt, ſo iſt die Intention der dritten Hierarchie auf die irdiſchen Vorgänge gerichtet. Und zwar beſorgen die Principatus das allgemeine Beſte ohne Rückſicht auf die einzelnen Menſchen; die Erzengel widmen ſich der Leitung und Führung Einzelner mit Rückſicht auf das gemeinſame Wohl und Heil Aller; die Engel dienen unmittelbar dem perſönlichen Heilszwecke der Einzelnen [2]). Da das Geſetz einer lückenloſen

---

[1]) Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit coel. hier. c. 7. Inter has item intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat; nam ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem: Primo in multos executores; quodquidem fit per ordinem Dominationum; dominorum enim est praecipere, quod alii exsequantur; unde Dionysius dicit, quod nomen dominationis designat aliquam anagogen suppositam omni servituti et omni subjectioni superiorem (coel. hier. c. 8). Secundo autem ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus; quidquidem fit per ordinem Virtutum, quarum ordo, ut dicit Dionysius ibidem, significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem sui imbecillitate aliquem deiformem motum. Et sic patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet; unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus coelestium corporum, ex quibus sicut a quibusdam causis universalibus consequuntur particulares effectus in natura; et ideo virtutes coelorum nominantur ubi dicitur quod Virtutes coelorum movebuntur (Luc. XXI, 26). Et ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, et ideo ista sunt sublimissima in divinis ministeriis; propter quod dicit Gregorius, quod Virtutes dicuntur illi spiritus, per quos signa frequentius fiunt; et si quid universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere. Tertio vero universalis providentiae ordo jam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare; quod quidem pertinet ad ordinem Potestatum. Unde Dionysius dicit ibidem quod nomen Potestatum importat quamdam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem; et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere. Ibidem.

[2]) Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quodquidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad Principatuum ordinem

Reihe in den Ordnungen der himmliſchen Geiſter eben ſo gut, wie in allen anderen Theilen des Univerſums gilt, ſo ſchließen ſich in der Stufenfolge derſelben die Miniſterien der oberſten Ordnungen der beiden tiefer ſtehenden Hierarchien genau an die Miniſterien der unterſten Ordnungen der ihnen übergeordneten Hierarchien an [1]).

---

pertinere; unde dicit in eodem capitulo, quod nomen Principatus designat quoddam divinum dominium cum ordine sacro; propter quod fit mentio (Dan. X) de Michaele Principe Judaeorum et Principe Persarum et Graecorum. Et sic dispositio regnorum et mutatio dominationis de gente in gentem ad ministerium hujus ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur. Est etiam aliquod bonum humanum, quod non in communitate consistit, sed ad unumquemque pertinet secundum seipsum; non tamen uni soli est utile sed multis; sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et servanda, sicut ea quae sunt fidei et cultus divinus et alia hujusmodi; et hoc ad Archangelos pertinet, de quibus Gregorius dicit quod summa nuntiant; sicut Gabrielem Archangelum nominamus, quia unigeniti Verbi incarnationem nunciavit, quod ab omnibus credendum est. Quoddam vero humanum bonum est ad unumquodque singulariter pertinens, et hoc ad ordinem pertinet Angelorum, de quibus Gregorius dicit quod infima nunciant: unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud: Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis (psalm. XC, 11). Ibidem.

[1]) Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est Thronorum, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum Dominationibus; nam Throni dicuntur secundum Gregorium, per quos Deus sua judicia exercet; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandam secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero Potestatum affinitatem habet cum ordine Principatuum; nam cum Potestatum sit ordinem subjectis imponere, haec ordinatio statim in nomine Principatuum designatur, qui sunt primi in exsecutione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum; quod est praecipuum in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis; unde dicitur Dan. X, 13: Princeps regni Persarum restitit mihi. 1 qu. 108, art. 6.

Die den einzelnen Ordnungen beigelegten Namen entſprechen den Vorzügen und Verrichtungen derſelben [1]). Da der unterſten Ordnung einfach nur die Vollkommenheiten und Verrichtungen der reinen Geiſter ohne auszeichnende Zugabe eigen ſind, ſo werden ſie einfach Engel genannt [2]). Eben ſo kommen den Thronis [3]) einfach die beſonderen Vorzüge der erſten Hierarchie zu, während ſie in den beiden anderen Ordnungen derſelben Hierarchie in auszeichnender Weiſe vorhanden ſind [4]). Gleicherweiſe laſſen ſich die Namen der

---

[1]) Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius vero (hom. 34 in Evang.) in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim, quod Angeli dicuntur, qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; Virtutes, per quae miracula fiunt; Potestates, quibus adversae potestates arcentur vel repelluntur; Principatus, qui ipsis bonis spiritibus praesunt. 1 qu. 108, art. 5.

[2]) Angelus nuntius dicitur. Omnes ergo coelestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, Angeli vocantur. Sed superiores Angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur..... Vel potest dici, quod infimus ordo specialiter potest dici ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant. 1 qu. 108, art. 5.

[3]) Exponit Dionysius nomen Thronorum per convenientiam ad materiales sedes, in quibus est quatuor considerare. Primo quidem situm, quia super terras sedes elevantur; et sic ipsi Angeli, qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hic autem est e converso; nam ipsi Angeli firmantur per Deum. Tertio quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest; sic et ipsi Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem; ita et isti Angeli sunt per promtitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi. Ibidem.

[4]) Throni elevantur ad hoc quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt; quod est proprium totius primae hierarchiae; Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt; Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scil. Deo ipsi uniri; ut sic ab eo, quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo Thronorum, sicut ab eo, quod est commune omnibus coelestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum. 1 qu. 108, art. 6.

übrigen Ordnungen der Seraphim [1]), Cherubim [2]), Herrſchaften [3]) u. ſ. w., der Fürſtenthümer [4]), Erzengel [5]) aus den beſonderen Stellungen derſelben im Geſammtorganismus des Geiſterreiches

---

[1]) Dionysius exponit nomen Seraphim, secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem motum, qui est sursum, et qui est continuus; per quod significatur, quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero virtutem activam ejus, quae est calidum; quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quod hujusmodi Angeli in se ipsis habent inexstinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant. 1 qu. 108, art. 5.

[2]) Similiter etiam nomen Cherubim imponitur a quodam excessu scientiae, unde interpretatur plenitudo scientiae; quod Dionysius exponit quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem; secundo quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto quantum ad hoc quod ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt. Ibidem.

[3]) Sicut Dionysius dicit, dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt. Ibidem.

[4]) Principari, ut Gregorius dicit, est inter aliquos priorem existere, quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit, quod nomen Principatuum significat ductivum cum ordine sacro. Illi enim, qui alios ducunt, primi inter eos existentes, Principes proprie vocantur, secundum illud psalm. LXVII, 26: Praevenerunt principes conjuncti psallentibus. Ibidem.

[5]) Archangeli secundum Dionysium medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu frigidi vero est calidum. Sic et Archangeli dicuntur quasi principes Angeli; quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt Angeli. Secundum Gregorium autem dicuntur Archangeli ex eo, quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Ibidem.

erklären. Alle dieſe Grade und Ordnungen gehören zur urſprünglichen Inſtitution des Engelreiches, und entſprechen den ſpecifiſchen Naturen der einzelnen Engelweſen [1]; die ihnen zugewieſenen Verrichtungen werden nach Vollendung aller Dinge und Zeiten inſoweit fortdauern, als ſie ſich nicht eben auf Herbeiführung derſelben beziehen. So bleibt dem Schlachtheere nach Erringung des Sieges noch die Feier des Triumphes übrig.

b. Die Scheidung des unſichtbaren Geiſterreiches in das Lichtreich und Nachtreich.

Der letzte Zweck der Engel, wie aller geſchaffenen Weſen, iſt die in der Anſchauung Gottes beſtehende übernatürliche Seligkeit. Da dieſe ein von der intellectuellen Creatur anzuſtrebender Zweck iſt, ſo konnte ſie derſelben nicht ſchon vor Eintritt der eigenen Lebensbethätigung, ſondern erſt in Folge dieſer verliehen werden. Daraus folgt aber nicht, daß der Engel vor ſeiner freien Selbſtbethätigung des Seligſeins entbehrte. Denn es gibt auch eine natürliche Seligkeit, die im vollkommenen Gebrauche der natürlichen Erkenntnißkräfte beſteht; und dieſe muß man dem Engel als eine vom Acte des Schaffens her eignende zuerkennen, weil er vom Anfange her als ein actuell erkennender exiſtirte. Jedoch reichte ſein natürliches Vermögen nicht aus, ſich zur Anſchauung Gottes zu erſchwingen; und eben ſo wenig war ihm von Natur aus der Wille eigen, dieſes höchſte Ziel ſeines Daſeins anzuſtreben, weil es kein natürliches Begehren des Übernatürlichen gibt [2]. Daher

---

[1]) Ordines distinguuntur in Angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia; quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium. 1 qu. 108, art. 4.

[2]) Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta; sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum

war er der Gnade bedürftig; und es ist nicht zu denken, wie er ohne eine vorausgehende Gnadenverleihung die übernatürliche Seligkeit hätte erlangen können, die ihm doch nur als Lohn des Strebens nach seinem übernatürlichen Ziele zu Theil werden konnte [1]). Man wird daher mit Augustinus sagen müssen, daß die seligmachende Gnade dem Engel bereits im Acte der Erschaffung keimartig eingepflanzt wurde, gerade so, wie im Schöpfungsacte in die Elemente der irdischen Weltsphäre die Keime der lebendigen Wesen gelegt worden sind. Da der Engelgeist im Unterschiede vom menschlichen Geiste an keine successive Entwickelung gebunden ist, so vollendete er sich in Einem Acte zum seligen Sein, in welchem sein natürliches Können und Wirken aufgehoben blieb, weil immer das

---

est autem supra, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiae. 1 qu. 62, art. 2.

[1]) Et siquidem Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit; et similiter, si quis diceret quod qualitercunque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere, quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem finis, et est praemium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in I. Ethic. Vel oportet dicere, quod Angeli merentur beatitudinem per ea quae jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viae ad finem; ei autem, qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur, quod jam habet. Vel oportet dicere, quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed neque hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile, quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur. 1 qu. 62, art. 4.

zuerſt Vorhandene in dem nachfolgenden Zweiten aufgehoben bleibt [1]). Den bewährten Engeln iſt Gnade und Glorie nach dem Maaße ihrer natürlichen Begabung und Stellung verliehen worden; ſo wählt auch der Baumeiſter für die vornehmſten und edelſten Parthien ſeines Bauwerkes diejenigen Steine, welchen er bereits im Voraus die ſchönſte und polirteſte Form gegeben hat. Der ſelig gewordene Geiſt kann nicht mehr ſündigen, ohne daß er deßhalb ſeiner anerſchaffenen Wahlfreiheit beraubt wäre. Der Unterſchied zwiſchen ſeinem früheren und nachfolgenden Zuſtande beſteht nur darin, daß er, anfänglich im natürlichen Begehren auf das Gute im Allgemeinen gerichtet, ohne das Gute in Eſſenz zu ſehen, in der Auffaſſung der einzelnen Güter fehl greifen konnte, während er in der Anſchauung der Weſenheit Gottes keines fehlerhaften Gebrauches ſeiner Wahlfreiheit mehr fähig iſt. Mithin wird in der Seligkeit ſeine Wahlfreiheit erſt vollendet, indem ſie von ihren Mängeln befreit wird.

Nicht alle Engel haben die ihnen von Gott verliehene Freiheit zum Guten gebraucht; obſchon die größere Zahl ſich für Gott entſchied, weil ein ſündhafter Gebrauch des Willens als etwas ſeiner natürlichen Neigung und Richtung Widerſtrebendes doch nur bei einer minderen Zahl [2]) eintreten konnte [3]). Es iſt nicht unwahr-

---

[1]) Perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae; nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei (quod pertinet ad cognitionem gloriae), et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae. 1 qu. 62, art. 7.

[2]) Draco secum traxit tertiam partem stellarum. Apoc. XII, 4.

[3]) Gegen den Einwand, daß nicht die Minderheit, ſondern die Mehrheit der Menſchen ſündige, bemerkt Thomas: Philosophus ibi (II. Ethic., c. 6) loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc, quod sequuntur bona sensibilia, quae sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio. 1 qu. 63, art. 9.

ſcheinlich, daß Engel aus allen Ordnungen fielen [1]), wie denn auch nicht ohne Grund vermuthet wird, daß der Fürſt des Nachtreiches der höchſte aller Engel geweſen ſei, welcher vermöge ſeiner Vorzüge am allermeiſten zum Hochmuthe verſucht werden konnte. Aus ſeiner bevorzugten Begabung erklärt ſich ſodann auch, wie ſein Beiſpiel Andere nach ſich reißen konnte. Er ſündigte, indem er wie Gott zu ſein begehrte; dieſes Begehren kann nicht als Wunſch einer Gleichſtellung mit Gott ausgelegt werden, weil er vermöge ſeiner natürlichen Einſicht die Unmöglichkeit eines ſolchen Verlangens einſehen mußte [2]) — ſondern als hochmüthiges Streben, durch ſich allein und aus eigener Kraft das zu werden, wozu ihn Gott beſtimmt hatte. Eine ſolche Sünde zu begehen war ihm trotz ſeiner tiefen Einſicht möglich; ſie gieng nicht aus einem Fehler der Einſicht hervor, wie es bei Menſchen der Fall iſt, die aus Verblendung ein Scheingut ſtatt eines ächten Gutes wählen — ſondern aus einer Unordnung des Willens, welcher ſich den von Gott geſetzten Bedingungen zur Erlangung des ächten Gutes nicht fügt. In dieſer Weiſe kann auch ein reines Geiſtweſen fehl gehen, weil ſein Wille das Geſetz ſeines Handelns nicht in ſich ſelbſt trägt [3]). Die Sünden,

---

[1]) Secundum illos, qui dicunt, quod diabolus major fuit de inferiori ordine Angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est, quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos, qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est, quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest. Ibidem.

[2]) Dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum; sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturae, jam ipsum non esset. 1 qu. 63, art. 3.

[3]) Solum illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet crea-

zu welchen ein reiner Geiſt aus ſich ſelbſt geſtimmt werden kann, ſind der Hochmuth und der Neid, letzterer in Folge des erſteren; in Folge des mißgönnenden Neides kann er weiters an allen anderen Sünden Wohlgefallen haben, zu welchen er ſelber als reines Geiſtweſen ſich nicht verſucht fühlen kann. Hieraus erklärt ſich, warum der Teufel an den Menſchen zum Verſucher wird und ſie zu Sünden lockt, die er ſelbſt nicht begeht.

Durch den Fall der Engel wurde ihr Schickſal für ewig beſtimmt. Der effectiven Erkenntniß Gottes und der damit verbundenen Gabe der Weisheit ſind ſie gänzlich beraubt; die aus erleuchtender Gnade ſtammende Einſicht in die Geheimniſſe Gottes iſt in ihnen nur in geringem Maaße vorhanden, ſoweit ſie nämlich durch Mittheilung der guten Engel oder durch eigene Erfahrung Kunde erlangen. Die natürliche Einſicht iſt in ihnen ungeſchwächt geblieben, weil vermöge ihrer geiſtigen Einfachheit ihr natürliches Sein und Können unverlierbar iſt, ohne daß ſie jedoch darin Erquickung oder Troſt fänden; denn das Erkennen beſeligt nur durch religiöſe Beziehung des Erkannten auf Gott. Ihr Wille iſt unveränderlich im Böſen verhärtet, weil ihre Wahl, durch einen univerſellen Act ihres Intellectes beſtimmt, im Unterſchiede von der menſchlichen Wahl, die von einem particulären Objecte auf das andere übergehen kann, für immer entſchieden iſt. Sie fühlen zwar keine Gewiſſensbiſſe, denn für dieſe iſt ein gänzlich verdorbener Wille nicht empfänglich; aber ſie empfinden dadurch Qual, daß Vieles, was ſie wünſchen, nicht geſchieht, und Vieles geſchieht, was ſie nicht wünſchen. Sie leiden ferner an dem ungeſtillten Begehren ihrer Natur nach Seligkeit; und viele unter ihnen durch den Zwang, der ihrem boshaften Willen auferlegt iſt. Ihr Strafort iſt der Infernus; den Abſichten der göttlichen Vorſehung gemäß ſollen ſie aber nicht bloß der göttlichen Gerechtigkeit den ſchuldigen Zoll entrichten, ſondern auch zur

---

turae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae, 1 qu. 63, art. 1.

Prüfung oder Züchtigung der Menſchen auf Erden dienen, daher einigen aus ihnen bis zum Tage des Gerichtes der niedere dampfbewölkte Luftraum über der Erde angewieſen iſt. Sie vermögen auf die Phantaſie des Menſchen einzuwirken, und ſeinen Sinnen Blendwerke vorzugaukeln; mit Hülfe der in den Elementen enthaltenen Samen können ſie auch wirkliche Dinge, die nicht durch die generatio univoca hervorgebracht werden müſſen, aus der Materie bilden, wie z. B. die Fröſche und Schlangen der ägyptiſchen Zauberer, ſie erzeugen Blitze und heftige Gewitter, wie das im Buche Job erzählte u. ſ. w.

c. Das Wirken der unſichtbaren Geiſter.

Den höheren Potenzen kommt es zu, auf die ihnen untergeordneten tiefer geſtellten Potenzen zu wirken. Demzufolge wirken die Engel der höheren Ordnungen auf die Engel der niederen Ordnungen, die guten Engel auf die gefallenen, und gute und böſe Geiſter auf die phyſiſche Natur und den Menſchen. Sie üben dieſe Einflüſſe als Dienſte auf das Geheiß Gottes, durch deſſen Wink ſie regiert werden. Gott regiert ſie aber gemäß ihrer durch ihn gegründeten Ordnung; daher die höchſten und vornehmſten Dienſte den höchſten und vornehmſten Engeln vorbehalten ſind. Eine aus dem Bereiche der Engelwelt herausgehende und in die tieferen Ordnungen des Geſchaffenen herabſteigende unmittelbare Wirkſamkeit kommt nur den Engeln der zwei unteren Hierarchien zu; die höchſten vier Ordnungen von den Dominationes aufwärts ſind nicht mehr Ministrantes, ſondern nur Assistentes [1]). Umgekehrt ſind

[1]) Dieſe Unterſcheidung nach Dan. 7. — Proprietates Angelorum ex eorum nominibus manifestantur ut Dionysius dicit, et ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio; nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando; Virtutes et Potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; Principis autem est, ut Gregorius dicit, inter alios operantes priorem existere. Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores. — Dominationes computantur quidem

jedoch alle Ministrantes auch Assistentes, wenn sie schon nicht unmittelbar in die Geheimnisse des Rathes Gottes blicken, wie die Engel der ersten Hierarchie [1]). Macht man die Universalität der Wirkung von der Rangstellung des Engels abhängig, so werden die particulärsten Wirksamkeiten den untersten, die universellsten den obersten zufallen. Demgemäß gehört das Schutzamt über jeden einzelnen Menschen den Engeln, das allgemeine Schutzamt über die Menschheit den Erzengeln zu, oder den Principatus; die Virtutes regieren die Natur, die Potestates die dämonischen Kräfte, die Dominationes die guten Geister [2]).

Die Engel höherer Ordnungen wirken auf die Engel niederer Ordnungen, und zwar jeder höher stehende auf den ihm zunächst folgenden, weil die Ordnung des Wirkens an die Ordnung des in lückenloser Reihe geordneten Seins gebunden ist. Nur in der sichtbaren Welt greift Gott öfter auf wunderbare Weise unmittelbar ein mit Übergehung der Zwischenursachen, um durch augenfällige Wirkungen den Sinn des Menschen auf Gott zu richten; dieser besondere Zweck des Übergehens der Mittelursachen fällt aber im Reiche der unsichtbaren Geister hinweg, da die Vorgänge daselbst keine sinnefälligen und augenfälligen Vorgänge sind [3]). Jeder höhere Engel

---

inter Angelos ministrantes, non sicut exsequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat; sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari. 1 qu. 112, art. 4.

[1]) Omnes Angeli divinam essentiam immediate vident; et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit, quod semper assistere aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute. Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denunciantur; et secundum hoc soli superiores, qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius, immediate a Deo illuminari. 1 qu. 112, art. 3.

[2]) 1 qu. 113, art. 3.

[3]) Auch von der kirchlichen Hierarchie, die das Abbild der himmlischen ist, kann kein Einwand hergenommen werden: Ecclesiastica hierarchia imitatur coelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem. In coelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu subli-

wirkt zunächſt und vornehmlich auf den Intellect des ihm zunächſt untergeordneten Engels, und zwar in doppelter Weiſe, indem er erſtlich durch ſeine intenſivere und überlegene Kraft das geiſtige Sehvermögen des anderen ſtärkt, und ihm ſodann das von einem Höheren über ihm empfangene Licht der Erkenntniß nach Maaßgabe der Faſſungskraft des Empfangenden mittheilt. Er muß die univerſell erfaßte Wahrheit dem tiefer ſtehenden Geiſte gewiſſermaaßen durch Unterſcheidung und Individualiſirung zugänglich machen, gleichwie der menſchliche Lehrer die in ihrer Allgemeinheit aufgefaßte Lehre dem menſchlichen Schüler durch Particulariſirung auf eine deſſen Faſſungskraft zugängliche Art veranſchaulicht, und in den enger begränzten Geſichtskreis deſſelben einführt. Auf den Willen des ihm unterſtehenden Engels kann der höhere Engel nur indirect wirken, durch den Eindruck ſeiner eigenen Vollkommenheit und durch den geiſtigen Vorhalt der ihm dargebotenen Weſenheit; eine eigentliche Selbſtbeſtimmung des Willens kann nur Gott direct durch den Einfluß ſeiner Gnade hervorbringen.

Da die Natur der gefallenen Engel keine andere geworden iſt, als ſie vor dem Falle war, ſo beſtehen auch jetzt noch die in den ſpecifiſchen Unterſchieden ihrer gottgeſetzten Naturen begründeten Verhältniſſe der Über- und Unterordnung. Die ordnende Weisheit Gottes behauptet auch im dunklen Nachtreiche der Verworfenen ihr Recht, und die Ordnungen im Reiche der gefallenen Geiſter ſind heilige, gottgegründete Ordnungen. Daß aber die Schwächeren den Stärkeren gehorchen müſſen, iſt für Fürſten des Nachtreiches keine Bevorzugung, ſondern eine Quelle neuer Peinen, weil er ſeine Herrſchaft nur zur Ausübung des Böſen, alſo nur zu ſeiner Qual mißbrauchen kann. Die gegenſeitigen Mittheilungen der verworfenen Geiſter ſind ohne Erleuchtung; denn ſie geben ihren Gedankenäußerungen keine Beziehung auf Gott, wollen daher auch kein Licht in den Geiſt des Empfangenden leiten. Was im Lichte

---

miores et scientia clāriores; et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes, et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt. 1 qu. 106, art. 3.

der natürlichen Einsicht zu erkennen ist, weiß jeder aus ihnen selbst, daher aus diesem Grunde eine Erleuchtung des Einen durch den Anderen, wie sie an sich unmöglich ist, ohnehin auch überflüssig wäre.

Die vornehmsten der gefallenen Geister stehen im Range unter den tiefststehenden der bewährten Engel, weil diese in der Kraft der göttlichen Gerechtigkeit wirken, welche stärker ist, als die höchste natürliche Kraft der Geschöpfe. Demnach sind überhaupt die verworfenen Geister den guten unterworfen und empfangen von ihnen Erleuchtungen und Befehle. Denn sie müssen, freilich ohne ihre Absicht, den Zwecken der göttlichen Weltleitung dienen; darum erhalten sie über die Mysterien des Gottesreiches Offenbarungen durch die guten Engel, gleichwie die Henker und Peiniger eines menschlichen Gerichtshofes durch die Beisitzer des Gerichtes von dem über den Gerichteten ergangenen Strafurtheil in Kenntniß gesetzt werden. Die Lichtgedanken der göttlichen Gerechtigkeit sind aber nur für die guten Geister Erleuchtungen, nicht für die bösen, weil diese überhaupt für keine Erleuchtung mehr empfänglich sind, indem sie den ihnen mitgetheilten Offenbarungen und Befehlen keine Beziehung auf Gott und seine heiligen Zwecke geben, sondern nur aus dem boshaften Drange ihres verfinsterten Wesens Gehorsam leisten.

Nach dem heiligen Gregor d. Gr. kommt die Herrschaft über die verworfenen Geister specifisch der Ordnung der Potestates, die Herrschaft über die Naturkräfte der Ordnung der Virtutes zu. Die Engel können nicht auf die Materie als solche wirken, sondern nur auf die geformte Materie; ihre Wirksamkeit steht in der Mitte zwischen der göttlichen, welche schaffend die früher nicht gewesenen Formen setzt, und zwischen den physischen Agentien, welche unmittelbar die in ihnen schon vorhandenen Formen durch univoke und äquivoke Generation einem anderen Stoffe einbilden. Der Engel kann weder Formen schaffen, noch bei Einzeugung derselben in einen neu zu formenden Stoff unmittelbar concurriren; aber letzteres nur deßhalb nicht, weil seine Wirksamkeit als eine universelle nicht auf einen bestimmten Körper contrahirt ist, wie die zeugungskräftige Form desselben [1]), während andererseits seine universelle

[1]) Angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur;

Wirksamkeit die nothwendige mittelbare Ursache des Zustandekommens des Generationsactes ist [1]). Der Einfluß, welchen der Engel auf die Naturkräfte nimmt, besteht im Bewegen derselben; die Bewegung ist aber die in ihrer Art höchste und universellste Thätigkeit in der Körperwelt, und eben deßhalb kann gerade sie auf die unmittelbare Causalität der Engel zurückgeleitet werden.

Wie die Engel der höheren Ordnungen die übernatürlichen Erleuchtungen in die Ordnungen der niederen leiten, so steht es den Engeln der untersten Ordnungen zu, das empfangene Licht in die Geister der Menschen zu leiten. Sie sind also zufolge ihrer Stellung im Universum die berufenen Mittler der Offenbarungen Gottes an die Menschen. Die Möglichkeit ihres Einflusses auf den Menschen gründet sich einerseits auf ihre Macht über die Naturkräfte in und außerhalb des Menschen, theils auf ihre unmittelbare Macht über den ihrem überlegenen Wirkungsvermögen untergeordneten Menschengeist. In Kraft ihrer geistigen Überlegenheit können sie unmittelbar auf den menschlichen Geist wirken, und ihm von der ihnen durch Gott zu Theil gewordenen Lichtkraft mittheilen; auf diese Weise gestärkt, vermag der menschliche Geist den seiner inneren und äußeren Anschauung präsenten, durch die Engel caufirten bildlichen Vorhalt zu verstehen und im sinnlichen Symbol die geistige Wesenheit zu erkennen.

Die Engel haben nicht bloß den Beruf, den Menschen übernatürliche Erleuchtungen zu vermitteln, sondern üben nach göttlicher Ordnung auch ein Schutzamt über die Menschen aus. Denn so hat es Gott geordnet, daß allenthalben das Niedere und Wandelbare durch das Höhere und Unwandelbare geregelt und geleitet werde [2]). Es gibt Schutzgeister der Menschheit im Allgemeinen,

---

quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere. 1 qu. 110, art. 3.

[1]) Id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scil. movendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior. 1 qu. 110, art. 2.

[2]) Secundum rationem divinae providentiae hoc in rebus omnibus inve-

und Schutzgeister der einzelnen Menschen; oder vielmehr, wie das Dasein der einzelnen Menschen in aufsteigender Ordnung stets höheren und universelleren Ordnungscomplexen eingegliedert ist, so gibt es auch für den Einzelmenschen, für Familien, Reiche u. s. w. besondere Schutzämter, deren weiterer oder engerer Wirkungskreis mit dem höheren oder tieferen Range der himmlischen Schutzmacht im Einklange steht. Jedem Menschen ist von Geburt an ein Schutzengel zugewiesen, Nichtchristen eben so wol als den Christen; denn diese Schutzleistung gehört zur Ordnung der allgemeinen göttlichen Providenz, die sich über alle Menschen und alle Wesen erstreckt. Der Schutzgeist wirkt als Werkzeug der göttlichen Providenz; ihren Fügungen folgend, weicht er manchmal von der Seite des Menschen, und unterläßt es, von ihm Übles abzuwenden, ohne deßhalb den Menschen ganz und für immer zu verlassen [1]), wie auch Gott, wo er nach seiner Gerechtigkeit handelt, seine Barmherzigkeit nicht aufgibt. Die Engel können keinen determinirenden Einfluß auf den menschlichen Willen ausüben, und es ist auch gar nicht ihr Beruf, einen göttlichen Verwerfungsbeschluß zu verhindern; gleichwol ist auch in diesem Falle ihr Schutzamt nicht überflüssig, weil sie vieles Schlimme verhüten, was ohne ihre Dazwischenkunft geschehen würde [2]). Die

---

nitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corporea inferiora per superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. Manifestum est autem, quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono; et ideo necessarium fuit, quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum. 1 qu. 112, art. 1.

[1]) Angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae; quia etiam cum est in coelo, cognoscit, quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse. 1 qu. 113, art. 6.

[2]) Sicut praesciti et infideles et etiam Antichristus non privantur inferiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scil. custodia Angelorum; per quam etsi non juventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis

Engel einzelner Menſchen und Reiche ringen miteinander, in dem Sinne, als ſie im Widerſtreit der Verdienſte oder Mißverdienſte ihrer Schützlinge ſo lange die ihnen übertragene Sendung behaupten, bis ihnen Gottes entſcheidender Wille hierüber geoffenbart worden [1]). Nach vollendeter Erdenlaufbahn wird ſie der Menſch zu mitherrſchenden Himmelsgenoſſen haben, oder in ihnen die Vollſtrecker der ſtrafenden Gerechtigkeit finden.

III. Der Menſch.

a. Das Weſen des Menſchen.

Der Begriff des Menſchen als vernunftbegabten Sinnenweſens (animal rationale) ſchließt in ſich, daß er ein Weſen ſei, welches aus einem Leibe und einer vernunftbegabten Seele beſtehe. Dem Theologen obliegt es nun, vornehmlich zu unterſuchen, was die Seele ſei [2]); ob ſie wirklich ein vom Leibe verſchiedenes, immaterielles,

---

operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possent. Nam et ipsi Daemones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum vellet. 1 qu. 113, art. 4.

[1]) Thomas ſagt mit Beziehung auf Dan. X, 13: Ad videndum igitur, qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est, quod divina judicia circa diversa regna et diversos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariae voluntates (cum in hoc omnes concordent quod Dei sapientia impleatur); sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia. 1 qu. 113, art. 8.

[2]) Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte

weſenhaftes Agens ſei, welchem die intellective Begabung von Natur aus eigen iſt — und wie unter dieſer Vorausſetzung das Verhältniß von Seele und Leib im Menſchen ſich geſtalte.

Zunächſt ſteht einmal feſt, daß die Seele ihrem Begriffe zufolge als Lebensprincip des Körpers vom Körper zu unterſcheiden ſei; denn ſonſt müßten alle Körper als ſolche lebendig ſein. Es wirken wol auch im lebendigen Körper körperliche Agentien als Lebensmittler, z. B. das Herz; allein dieſes muß, weil körperlich, ſelbſt wieder bewegt werden, damit es bewegen könne, kann alſo nicht das primum movens im Leibe ſein. Mithin iſt das primum movens im Körper nothwendig von dieſem verſchieden [1]). So wie ſie ihrem Begriffe zufolge vom Körper verſchieden iſt, ſo ſchließt ihr Begriff auch jede Ableitung ihres Seins aus dem Körper als ſolchem aus. Der Körper als ſolcher iſt aus den Elementen zuſammengeſetzt, und hat keine anderen activen Qualitäten, als jene der in ihm aufgehobenen Elemente; aus den Actionen der Wärme und Feuchtigkeit allein aber läßt ſich nicht einmal der vegetative Lebensproceß [2]), um ſo viel weniger die an ſich unſinnliche Fähigkeit des

animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. 1 qu. 50 in prooemio.

[1]) 1 qu. 75, art. 1. — Andere Gründe hiefür in Gent. II, c. 65: Zwei Körper können nicht in demſelben Raume exiſtiren; die Seele des lebenden Weſens iſt aber im Raume des Körpers, alſo iſt ſie unkörperlich. — Jeder Körper iſt theilbar; jedes Theilbare muß durch ein Untheilbares zuſammengehalten und geeinigt ſein; dieſes Zuſammenhaltende und Einigende kann nicht ſelbſt wieder körperlich und theilbar ſein, weil es ſonſt wieder eines Zuſammenhaltenden bedürfte und ſo in's Unendliche fort, was abſurd wäre. — Alles Lebendige iſt als eine res naturalis aus Materie und Form zuſammengeſetzt. Form nennt man dasjenige, wodurch ein Ding iſt, was es iſt. Das Lebendige iſt lebendig durch die in ihm wirkende Seele. Alſo iſt die Seele Form, mithin nicht Materie.

[2]) Agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles, quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva

Erkennens erklären [1]). Wäre die Seele nur die individuelle Ausgleichung der in einem körperlichen Individuum vorhandenen Elementarkräfte, so ließe sich die willkürliche Bewegung und Ortsveränderung beseelter Körper nicht erklären [2]), und eben so wenig die Herrschaft des Menschen über seine Temperamentsstimmungen [3]).

Die wesentlichen Thätigkeitsäußerungen der Seele sind Bewegen und Erkennen. Sie beweisen zunächst einen begrifflichen, nicht aber auch schon einen sachlichen Unterschied der Seele vom Leibe. Das Thier hat das Vermögen ungebundener Selbstbewegung, und auch ein Vermögen zu erkennen; aber es lebt ganz und gar im Elemente der Empfindung, und deßhalb läßt sich auch seine Seele, oder das ihm immanente Thätigkeitsprincip vom Leibe abgetrennt gar nicht denken. Sowol das Erkennen als die Selbstbewegung [4]) des Thieres

---

in nobis; dicit enim Aristoteles, quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum. Gent. II, c. 62.

[1]) Si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles, quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis. Ibidem.

[2]) Complexio non movet corpus animalis motu locali; sequeretur enim motum dominantis et sic semper deorsum ferretur. Anima autem non movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio. Gent. II, c. 63.

[3]) Anima regit corpus et repugnat passionibus quae complexionem sequuntur; ex complexione autem aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti; qui tamen magis ab eis abstinent propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio. Ibidem.

[4]) Vis motiva est duplex. Una, quae imperat motum, scil. appetitiva; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et hujusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exsequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore. 1 qu. 75, art. 3.

iſt lediglich durch die Empfindung beſtimmt; jede Empfindung iſt aber durch eine ihr vorausgehende leibliche Affection und Alteration bedingt, und könnte ohnedem gar nicht ſtatthaben. Hieraus folgt, daß das Vermögen der Senſation (die empfindende Thierſeele) als eine für ſich beſtehende und ohne Leib wirkensfähige Potenz nicht denkbar ſei. Was aber nicht für ſich wirken kann, kann auch nicht für ſich ſein; mithin beſteht die Thierſeele nur in Kraft ihrer Verbindung mit dem Thierleibe, und muß, wenn dieſer vergeht, auch vergehen. Anders verhält es ſich mit dem intellectiven Denkvermögen des Menſchen. Der menſchliche Intellect iſt wol auch in ſeinen Functionen an die Mitwirkung des Körpers gebunden, aber nicht in ſolcher Art, wie die Thierſeele; er bedarf der Mitwirkung des Leibes, weil ihm die ſinnlichen Wahrnehmungen deſſelben das Materiale ſeiner Thätigkeit liefern müſſen, dieſe Thätigkeit aber übt er rein aus ſich ſelbſt ohne Mitwirkung des Leibes. Beweis deſſen iſt, daß er das Weſen aller Körper erkennt; dieß wäre aber nicht möglich, wenn er von irgend einem derſelben etwas an ſich hätte, weil er in dieſem Falle alles von ſeiner beſonderen Beſchaffenheit Verſchiedene falſch auffaſſen würde, gleichwie die auf eine beſtimmte Weiſe afficirte Zunge gewiſſer Kranken Alles, was ſie berührt, auch das Süße, als bitter empfindet. Er müßte aber, wenn er durch körperliche Organe dächte, Alles auf eine beſtimmte, durch die jederzeit individuelle Dispoſition derſelben determinirte Weiſe auffaſſen, könnte alſo nie zu objectiv giltigen und allgemeinen Begriffen der Dinge gelangen. Alſo wirkt er im Denken rein durch ſich ſelbſt [1]). Hieraus ergeben ſich der Reihe nach unmittelbar drei Eigenſchaften der intellectiven Menſchenſeele: die Immaterialität, Subſtanzialität und Incorruptibilität. Immateriell iſt wol auch die Thierſeele, weil ſie als Kraft dem Stoffe entgegengeſetzt iſt; aber ſie wirkt und exiſtirt nur in Verbindung mit dem Stoffe, während die intellective Seele durch ſich wirkt, alſo auch durch ſich, d. h. nicht als bloße Accidenz des Stoffes exiſtirt. Die Thierſeele iſt alſo immateriell, aber nicht ſubſtanziell, die intellective Menſchenſeele hingegen immateriell und ſubſtanziell. Als immaterielle, unkörperliche Subſtanz iſt die intellective Seele ſelbſtverſtändlich auch incorruptibel, zunächſt wenigſtens in dem Sinne, als ihr Sein und Beſtand von Sein

[1]) 1 qu. 75, art. 2.

und Beſtand der Körper unabhängig iſt [1]). Die intellective Seele kann nicht mit dem Körper zu Grunde gehen; wäre ſie dennoch corruptibel, ſo müßte ſie durch ſich ſelbſt vergehen. Dieß iſt aber in jeder Beziehung undenkbar, mag man ſie als reine Form, oder ſelbſt auch, wie Einige dafür halten, als Zuſammenſetzung aus Form und Materie nehmen, wobei natürlich an ein von der Materie der Körper verſchiedenes Subſtrat ihres weſenhaften Seins zu denken wäre. Auch die zuſammengeſetzten Subſtanzen ſind nicht ſchon als ſolche corruptibel, ſondern nur dann, wenn ihre Materie zur Aufnahme entgegengeſetzter Formen befähigt iſt, daher die Himmelskörper unvergänglich ſind. Die Gegenſätze der irdiſchen Dinge und Erſcheinungen, in das Erkennen der intellectiven Seele recipirt, hören auf, ausſchließende Gegenſätze zu ſein, es beleuchtet vielmehr ein Gegenſatzglied das andere und verhilft ihm dadurch zum Sein in der Seele, ſtatt es zu verdrängen, wie dieß in der äußeren Wirklichkeit der Fall iſt [2]). Demnach muß die intellective Seele über die Gegenſätze der wandelbaren irdiſchen Sinnen-

---

[1]) Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget corporali organo, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens tamen: quod ex hoc patet: Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur, organo reparato; videmus autem quod, quantumcunque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles, quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animae, quae non indiget organo, ipse non debilitatur neque per se neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scil. imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia. Gent. II, c. 79.

[2]) In intellectu ea etiam, quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria; album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, imo magis se consequuntur; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Gent. II, c. 55.

dinge erhaben, mithin incorruptibel ſein, indem ihrem Thun und Wirken auch ihr Sein und Weſen entſprechen muß [1]). Es iſt aber gar nicht zuläßig, die intellective Seele als ein Compoſitum aus Materie und Form anzuſehen; denn in dieſem Falle müßten die von ihr reproducirten Formen der Dinge nothwendig auf eine individuelle Weiſe erſcheinen, was thatſächlich nicht der Fall iſt. Alſo iſt ſie rein nur Form. Reine Formen gehen nicht zu Grunde, weil bei ihnen alle Urſachen, aus welchen Formen überhaupt vergehen können, hinwegfallen [2]). Solcher Urſachen gibt es drei: erſtlich die übermächtige Einwirkung eines conträren Agens; es iſt aber geſagt worden, daß die intellective Seele als ſolche über alle Contrarietäten der irdiſchen Sinnendinge erhaben ſei. Sodann das Zugrundegehen des Trägers der Form; die intellective Seele beſteht aber nicht durch ihre Verbindung mit dem Leibe. Endlich das Aufhören der Seinsurſache; jede Menſchenſeele wird aber, wie ſpäter noch im Beſonderen ausgeführt werden wird, unmittelbar von Gott geſchaffen, hat demnach unmittelbar eine ewige Urſache ihres Seins, kann alſo immerfort dauern. Allerdings iſt ſie, um immerfort beſtehen zu können, an eine continuirliche Seinsmittheilung von Seite Gottes angewieſen; hier handelt es ſich aber nicht um dieſen Punct, ſondern darum, ob in ihrer, durch das fortgeſetzte göttliche Schaffen zu erhaltenden Subſtanz eine Urſache ihres möglichen oder nothwendigen Aufhörens gelegen ſei [3]). Und dieß muß in jeder Beziehung verneint werden. Alle Gründe vielmehr, welche die Unvergänglichkeit der intellectiven Subſtanzen beweiſen [4]), erweiſen auch

---

[1]) 1 qu. 75, art. 6.

[2]) Gent. II, c 79.

[3]) Sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc, quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse. 1 qu. 75, art. 6.

[4]) Als ſolche Gründe werden Gent. II, c. 55 angeführt: Die Corruption iſt nur als Trennung von Materie und Form möglich. — Die Dinge haben das Sein durch die Form, und verlieren es mit dem Verluſte der Form; die Form kann aber nicht ſich ſelbſt verlieren: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. — Vergeht ein Ding,

die Incorruptibilität der menſchlichen Seele. Dazu tritt noch von Seite des Menſchen das ſeiner Seele natürlich eigene Begehren nach dem Sein, nicht nach einem Sein sub hic et nunc, welches dem ſinnlichen Erkennen und Begehren der bloßen Sinnenweſen entſpricht, ſondern nach dem von der intellectiven Seele des Menſchen erkannten ſchlechthinigen und über alle Zeitbeſchränkung erhabenen Sein. Ferner iſt zu erwägen, daß dasjenige, wodurch ein Weſen ſich vervollkommnet, nicht der Grund ſeines Vergehens ſein könne; nun aber vervollkommnet ſich die menſchliche Seele durch ihre Erhebung über den Leib, die gewiſſermaaßen eine Trennung vom Leibe iſt; alſo kann die Trennung vom Leibe nicht die Urſache ihres Aufhörens ſein [1]). Jedes receptive Weſen faßt dasjenige, was es in

---

ſo bleibt die Materie (potentia ad esse) übrig; bei den Intellectualweſen iſt die Subſtanz ſelbſt die Potenz des Seins; alſo bliebe nach Zerſtörung der Subſtanz die Subſtanz ſelbſt übrig. — Die corruptiblen Sinnendinge ſind nur in Folge der beſonderen Dispoſition der irdiſchen Materie in potentia ad non esse; denn keine Subſtanz als ſolche iſt in potentia zu ihrem Nichtſein, ſo wenig als das Feuer potenziell Kälte iſt. Alſo ſind die immateriellen Subſtanzen nicht in potentia ad non esse. — Jede Corruption iſt mit einer Verwandlung verbunden, dieſe aber das Reſultat einer Bewegung. Nun aber kommt nur den Körpern weſentlich, den vom Körper abhängigen Formen der Körper per accidens zu, bewegt zu werden. Die intellectiven Subſtanzen aber ſind weder Körper, noch beſtehen ſie kraft einer Verbindung mit Körpern. Alſo ſind ſie incorruptibel. — Die Corruption tritt in Folge einer leidenden Reception der zu corrumpirenden Subſtanz ein; die intelligiblen Subſtanzen aber recipiren nur die Intelligibilien der Dinge, wodurch ſie vervollkommnet, alſo nicht corrumpirt werden. — Das Sinnvermögen wird durch übermächtige Eindrücke corrumpirt und für ſchwächere Eindrücke unempfänglich gemacht; die geiſtige Kraft hingegen iſt, wenn ſie ſehr Hohes und Schwieriges aufgefaßt hat, deſto vermögender zur Bewältigung des Geringeren und minder Bedeutenden. — Der Intellect befaßt ſich mit dem Allgemeingiltigen, was über Zeit und Bewegung ſteht, und ſteht im Denken über den Bewegungen und Leidenſchaften des Gemüthes; aber nur das Bewegliche iſt vergänglich, alſo iſt der Intellect unvergänglich.

[1]) Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam.

ſich aufnimmt, nach ſeiner Art auf; nun faßt der menſchliche Verſtand die Formen der Dinge von ihrer intelligiblen, mithin univerſellen und incorruptiblen Seite auf; alſo muß er ſelbſt unvergänglich ſein. Wenn ſchon die materia prima unvergänglich iſt, welche die ſinnlichen Formen der Dinge recipirt, ſo muß um ſo mehr der menſchliche Verſtand unvergänglich ſein, welcher die intelligiblen Formen der Dinge in ſich aufnimmt. Die intelligiblen Formen der Dinge ſind unvergänglich, weil ſie in ihrer Allgemeinheit über alle Zeit erhaben ſind; um ſo mehr muß jene Potenz unvergänglich ſein, welche die Intelligibilien aus der Potenzialität in die Actualität ihres geiſtigen Seins überführt; denn, wie Ariſtoteles ſagt: Faciens est honorabilius facto.

Da die menſchlichen Seelen incorruptibel ſind, ſo ſind ſie eo ipso auch ingenerabel. Nur dasjenige, was durch Zeugung entſteht, kann auch wieder vergehen; die Corruption iſt eben der Verluſt der durch die Zeugung acquirirten Form, eine Subſtanz aber, welche weſentlich nur Form iſt, kann dieſe eben ſo wenig erhalten als verlieren, weil ſie eben die Form nicht hat, ſondern iſt. Da ſie ungezeugt iſt, kann ſie weder aus einer körperlichen, noch aus einer geiſtigen Subſtanz geworden ſein, weil ſie aus dieſer nur durch eine zur Neuzeugung nothwendige Alteration und Corruption derſelben hätte entſtehen können. Alſo kann ſie nur unmittelbar durch Gott ſelbſt cauſirt ſein, und zwar durch einen Act des ſchaffenden Gottes, da ſie vermöge der ihr weſentlich eigenen Potenzialität und Diverſität ihrer Potenzen weſenhaft von Gott, dem actus purus und abſolut einfachen Weſen verſchieden iſt.

Der vorſtehend gegebene Nachweis einer immateriellen und incorruptiblen Seelenſubſtanz ſtützt ſich auf die Vorausſetzung, daß die intellective Begabung der menſchlichen Seele weſentlich eigen ſei. Man kann ihr aber dieſe Begabung nicht abſprechen, ohne den ſpecifiſchen Charakter des Menſchen im Unterſchiede von anderen lebenden Weſen aufzuheben. Nach Averroes [1]) würde bloß der

---

Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur. Gent. II, c. 79.

[1]) Vgl. Bd. I, S. 546.

paſſive Intellect, welcher mit der ratio particularis identiſch iſt, zum Weſen des Menſchen gehören, und der intellectus possibilis wäre eine außerhalb des Menſchen beſtehende Potenz. Abgeſehen davon, daß hiedurch der Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier aufgehoben würde, läßt ſich die Averroiſtiſche Anſicht auch ſonſt mit dem, was durch Vernunft und Erfahrung über das Weſen des Menſchen feſtſteht, nicht vereinbaren. Spräche man dem Menſchen den intellectus possibilis ab, ſo müßte man ihm auch den Willen abſprechen; denn der Wille als Vermögen der Selbſtbeſtimmung kann nicht im ſenſitiven Leben wurzeln, muß alſo dem Intellecte angehören. Er kann nicht im ſenſitiven Leben wurzeln, weil er leidenlos und wahlfrei iſt, während alle ſinnlichen Begehrungen mit einer Leidenheit verbunden ſind, und naturnothwendig das Angenehme ſuchen und das Unangenehme fliehen. Mit einem willenloſen Weſen würde weder die Moral noch die Socialphiloſophie etwas anzufangen wiſſen. Ein anderer Grund iſt von dem movens primum im Menſchen herzunehmen. Dieſes iſt nothwendig der Intellect; durch ihn wird der Wille in Bewegung geſetzt. Der Wille wird aber nicht durch particulär-ſinnliche Gründe und Rückſichten, welche der ratio particularis angehören, ſondern durch geiſtig allgemeine Anſichten und Begriffe beſtimmt, die dem intellectus possibilis angehören; alſo gehört der letztere zum Weſen des Menſchen. Weiters: der Menſch nimmt die Ideen der Dinge in ſich auf, hat alſo offenbar ein Vermögen zur Aufnahme derſelben; dieſes Vermögen iſt aber eben der intellectus possibilis, mithin gehört derſelbe dem Weſen des Menſchen an [1]). Das habituelle Wiſſen iſt gewiß Eigenthum des Menſchen, weil er es nach Belieben ſich actuell vergegen-

---

[1]) Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae est in ipso; combustibile enim est potens comburi, non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem est quoddam pati ut dicitur de Anima III. Quum igitur puer sit intelligens potentia, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Haec autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Gent. II, c. 60.

wärtigen kann. Dieß kann aber nicht durch den intellectus passivus bewerkſtelligt werden, weil der Act des Verſtehens durch eine von der Mitwirkung des ſenſiblen Lebens unabhängige Function zu Stande kommt, ſondern nur in Kraft des intellectus possibilis. Alſo muß dieſem auch das habituell Gewußte eignen, da er eben ſich ſelbſt aus der Habitualität in die Actualität überführt. Mithin: iſt das habituelle Wiſſen Eigenthum des Menſchen, ſo gehört auch der intellectus possibilis zu ſeinem Weſen. Das Wiſſen iſt Verähnlichung des Wiſſenden mit dem Gewußten. Der Wiſſende verähnlicht ſich aber dem Gewußten nur durch Vermittelung der Allgemeinbegriffe, weil das Wiſſen nur mit dieſem ſich befaßt. Die Allgemeinbegriffe können aber, da ſie rein geiſtig ſind, nicht im intellectus passivus, ſondern nur im intellectus possibilis ſein. Alſo muß dieſer zum Weſen des der gewußten Sache verähnlichten Menſchen gehören. Dasjenige, wodurch etwas in ſeiner Weiſe vollendet wird, kann nicht tiefer ſtehen, als das zu Vollendende. Nun aber hängt die Vervollkommnung des intellectus possibilis von der Thätigkeit des Menſchen ab. Mithin kann der intellectus possibilis nicht eine über dem Menſchen ſtehende Potenz und Subſtanz ſein. Wenn zwei Potenzen dem Sein nach von einander verſchieden ſind, ſo ſind ſie auch in ihren Thätigkeiten ganz von einander geſchieden. Der intellectus possibilis bedarf aber der ſenſiblen Thätigkeit des Körpers, um durch dieſelbe das nothwendige Subſtrat ſeiner Thätigkeiten, die ſinnlichen Vorſtellungen zu gewinnen. Alſo kann er vom menſchlichen Sinnenindividuum nicht ſchlechthin getrennt ſein. Vielmehr muß ſeine Vereinigung mit dem Körper zu ſeinem Weſen gehören, da ja allen Dingen dasjenige weſentlich eigen iſt, was zu ihrem Thätigſein weſentlich erfordert wird; hätten z. B. die Geſtirne die Beſtimmung, nach Art der lebendigen Weſen zu wandeln, ſo würden ihnen auch die hiezu nothwendigen Bewegungsorgane verliehen worden ſein. Wäre der intellectus possibilis eine übermenſchliche, engliſche Potenz, ſo müßte er die reinen Geiſter beſſer und früher erkennen, als die ſinnlichen Formen, und doch begreift er das Überſinnliche nur unvollkommen und nur auf Grundlage der ſinnlichen Anſchauungen.

Hieraus ergibt ſich aber, daß es eben ſo einſeitig wäre, das Weſen des Menſchen ausſchließlich in ſein geiſtiges Sein zu ver-

legen [1]); vielmehr iſt der Leib ein weſentlicher und conſtitutiver Theil des ganzen Menſchen, und auch ſeine ganze Einrichtung darauf berechnet, ein Werkzeug der vernünftigen Menſchenſeele zu ſein. Nun iſt der Hauptgrund ihrer Vereinigung mit einem materiellen Leibe ihr Bedürfniß nach einem Organe ſinnlicher Wahrnehmung; daher iſt auch die Einrichtung des Leibes vorzugsweiſe auf Abhilfe für dieſes Bedürfniß berechnet. Der ſpecifiſche Repräſentant aller Sinne und Hauptſinn iſt der Fühl- oder Taſtſinn [2]); daher iſt in der Einrichtung des menſchlichen Leibes vorzüglich auf möglichſte Vollkommenheit dieſes Sinnes Bedacht genommen. Er unterſcheidet ſich von den übrigen vier Sinnen weſentlich dadurch, daß er, während die übrigen Sinne von den Contrarietäten der Objecte ihrer Empfindung gar nichts an ſich haben, die Gegenſätze des Kalten und Warmen, Feuchten und Trockenen, die das ſpecifiſche Object ſeiner Empfindung ſind, wenigſtens potenziell in ſich ſelbſt hat,

---

[1]) Hoc sustineri posset, si poneretur, quod animae sensitivae operatio esset ejus propria sine corpore; quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae. Illud autem est unaquaeque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem, quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est, quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. 1 q u. 75, art. 4. Vgl. Bd. I, S. 355.

[2]) Oportet corpus, cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum; sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum scil. tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit. Unde etiam in II. de Anima dicitur, quod propter hunc sensum primo animal dicitur. Et inde est, quod immobilitato hoc sensu ut in somno accidit, omnes alii sensus immobilitantur, et iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis, et auditus a maximis sonis; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus, cui anima rationalis unitur, debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus, propter quod dicitur in II. de Anima, quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia, et quod propter bonitatem hujus sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Q u. de a n i m a, art. 8.

jedoch auf eine bestimmte Art ausgeglichen. In der möglichsten Vollkommenheit dieser Ausgleichung und Mischung der elementaren Qualitäten besteht nun der Vorzug des menschlichen Leibes als Fühlorganes vor allen Thierleibern, und darin auch seine vorzügliche Tauglichkeit zu einem passenden Empfindungsorgane der menschlichen Seele. Daß der Gesichts- und Gehörsinn des Menschen den gleichen Sinnen vieler Thiere an Schärfe nachsteht und viele derselben sich behender und schneller bewegen können als der Mensch, hat einzig nur in der Vollkommenheit jener Ausgleichung ihren Grund, die nothwendig mit einer relativen Herabstimmung der in den einzelnen Thiergattungen einseitig entwickelten Begabungen verbunden sein muß. Der Mensch hat unter allen empfindenden Wesen den schwächsten Geruchsinn; Grund dessen ist, daß er unter allen empfindenden Wesen das relativ größte Gehirn hat, dessen Entwickelung jene des Geruchsinnes beschränkt, indem das Gehirn Feuchtigkeit, das Geruchsorgan Trockenheit erheischt. Die eminente Ausbildung des Gehirnes begünstigt die Thätigkeiten der Einbildungskraft, des Gedächtnisses und der Denkkraft. Der menschliche Leib entbehrt des verschiedenartigen äußeren Schmuckes, der natürlichen Bekleidung und Bewaffnung anderer Thiere; allein diese Zugaben sind eben nur Excrescenzen des Überschusses des vorwiegenden Erdelementes in den Thieren und können deßhalb dem menschlichen Leibe nicht ziemen, in welchem dieses Element verhältnißmäßig zurückgedrängt ist. Dafür wurde dem Menschen die Hand gegeben (das organum organorum nach Aristoteles), und während das einzig seiner Luft und seinem Bedürfniß nachgehende Thier erdwärts schaut, erfreut sich der Mensch des natürlichen Vorzuges einer aufrechten Stellung; durch seine aufrechte Haltung gewinnt sein Gehirn eine freiere, minder gedrückte Lage, und seine Hand die Freiheit ihres edleren Gebrauches; die Freiheit der Hände steht ihrerseits wieder in Verbindung mit der edleren Bildung des Hauptes und seiner besonderen Theile, und im Besonderen mit der Sprachfähigkeit [1]). Weicht der Mensch durch seine aufrechte Stellung

[1]) Si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum et labia dura et grossa et linguam etiam duram, ne ab exterioribus lae-

vom Thiere ab, ſo noch mehr von der Stellung der Pflanze, deren Oberſtes, der Mund, mit der Wurzel zuſammenfällt, während die beim Menſchen eine untere Stelle einnehmenden Secretionsorgane bei der Pflanze nach Oben gekehrt ſind.

Iſt nun ſichtlich der Leib zum Organe der vernünftigen Seele geſchaffen, ſo fragt es ſich, wie er derſelben eigne. Nun iſt ſchon geſagt worden, daß beide weſentlich zuſammengehören, und Ein Weſen conſtituiren, das Menſch heißt, und deſſen eigenartige Thätigkeit das vernünftige Denken iſt. Nun kann eine Thätigkeit einem Wirkenden in dreierlei Weiſe zugeſchrieben werden: als etwas Zufälliges, was bezüglich des vernünftigen Denkens des Menſchen nicht angeht, da es ſeine ſpecifiſche Lebensäußerung iſt — oder als Handlung des Wirkenden in ſeiner Ganzheit, was bezüglich des menſchlichen Denkens abermals nicht zuläßig iſt, da nicht Leib und Seele, ſondern nur die Seele des Menſchen denkt. Somit bleibt nur das noch mögliche Dritte übrig, daß man das Denken einem conſtitutiven Theile des Menſchen, nämlich der Seele zuſchreibe. Die vernünftige Seele iſt alſo ein Theil des ganzen Menſchen, mithin auf irgend eine Weiſe mit dem Körper vereinigt, und zwar als wirkſames Agens. Es genügt aber nicht, dieſes Agens als bloßen Beweger im Körper aufzufaſſen; denn in dieſem Falle wäre das Denken des Socrates bloß ein Bewegtſein von ſeinem Verſtande, und alſo er nicht ſelbſt der Denkende, ſondern bloß ein Werkzeug des denkenden Verſtandes, und in das Eine Weſen des Menſchen Socrates eine unvermittelte denkwidrige Qualität geſetzt [1]). Es bleibt alſo nur übrig, die vernünftige Seele als Weſensform des Menſchen aufzufaſſen. Daß ſie dennoch zugleich eine durch ſich beſtehende und wirkende Subſtanz iſt, erklärt ſich aus ihrer Rangſtellung unter den Formen. Denn je höher eine Form ſteht, deſto mehr erhebt ſie ſich über die Materie, an welcher ſie iſt, und deſto mehr beherrſcht ſie dieſelbe und überſteigt ſie durch ihre Kraft und Wirkſamkeit. Das intellective Formprincip des menſchlichen Leibes ſteht nun ſo hoch, daß es in Kraft des intellectus possibilis eine von der Materie ganz unabhängige Thätigkeit rein durch ſich ſelbſt

---

deretur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis. 1 qu. 91, art. 3.

[1]) Vgl. Bd. I, S. 520 ff.

ausüben kann; sie ist eben das höchste und edelste aller Formprincipien der Körper [1]). Und wie die sensitive Seele des Thieres die vegetative Pflanzenseele und diese die elementaren Qualitäten virtuell in sich aufgehoben trägt, so trägt die Menschenseele beide Seelen virtuell in sich aufgehoben. Denn einzig unter dieser Voraussetzung kann sie die Wesensform oder substanzielle Form des menschlichen Leibes sein; im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich die sensitive und vegetative Seele besondere Formen für sich neben der intellectiven Seele wären, könnte letztere nur eine accidentelle Form als bloßer motor des Leibes sein, welche Ansicht als eine falsche bereits zurückgewiesen worden ist, indem durch sie die Wesenseinheit des menschlichen Individuums aufgehoben würde [2]). Man kann nicht entgegenhalten, daß ihre numerische Mehrheit durch den Leib zur Einheit vereinigt werde; denn vielmehr soll ja der Leib durch die einende und zusammenhaltende Kraft der Seele zu Einem untrennbaren Ganzen gemacht werden. Zudem ließe sich diese Ansicht mit der Definition des Menschen als animal rationale schlechterdings nicht vereinbaren. Die Rationalität ist in dieser Definition dem Subjecte animal offenbar nach dem ersten modus praedicandi per se [3]) beigelegt. Nach der entgegengesetzten Ansicht müßte die Rationalität entweder bloß als etwas Accidentelles vom menschlichen Sinnenwesen ausgesagt werden, oder als etwas Wesentliches nach dem zweiten modus praedicandi per se, und dann wäre die Rationalität wol eine im Wesen des Menschen gegründete Eigenschaft, nicht aber der specifische Charakter seines Wesens im Unterschiede von den übrigen Sinnenwesen [4]). Ferner spricht auch die

---

[1]) 1 qu. 76, art. 2.

[2]) Si homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scil. ab anima vegetabili, et alia forma quod sit animal, scil. ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scil. ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem in III. Metaph., quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis non esset unum simpliciter animal bipes. 1 qu. 76, art. 3.

[3]) Über die 4 modos praedicandi per se siehe oben S. 78, Note 2.

[4]) Si autem dicatur, quod etiam praedictis animabus diversis existentibus non sequitur praedictas praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent, hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo po-

pſychologiſche Thatſache dagegen, daß jede einzelne Seelenthätigkeit durch ihre Steigerung die andere zurückdrängt; dieß wäre unmöglich, wenn nicht Eine Seele das Princip aller Seelenthätigkeiten wäre. Endlich müßte man, wenn mehrere geſonderte Seelen im Menſchen wären, jeder ein beſtimmtes Syſtem des körperlichen Organismus als Wirkungsſphäre anweiſen, zu welchem ſie ſich zu verhalten hätte, wie die ganze aus dreien zuſammengeſetzte Seele ſich zum ganzen Körper verhält. Allein gegen eine ſolche Theilung der Wirkungsgebiete ſpricht die Philoſophie und die Erfahrung; erſtere, indem ſie nachweist, daß der Intellect für ſich mit der Materie gar nichts zu ſchaffen habe — letztere, indem ſie zeigt, daß nicht nur in den vom Hauptgewächſe getrennten Pflanzentheilen ſich das ganze Pflanzenleben mit allen ſeinen Thätigkeiten wiederholt ſondern auch gewiſſe Thiere ſich auseinander ſchneiden laſſen, und jedes Stück abermals alle Functionen des thieriſchen Lebens fortſetzt.

Iſt die intellective Seele die ſubſtanzielle Form des menſchlichen Weſens, ſo muß ihre Verbindung mit dem leiblichen Stoffe eine unmittelbare Verbindung ohne Zwiſchenglied ſein. Der Menſch exiſtirt unmittelbar durch die Kraft der intellectiven Seele, welche alle anderen Kräfte des menſchlichen Weſens in ſich aufgehoben trägt, und wie der Leib, ſo beſtehen auch dieſe Kräfte nur in Kraft der intellectiven Seele, durch welche das Sein des Körpers, die nothwendige Vorbedingung alles Anderen, was im Sein desſelben inbegriffen iſt, gegeben iſt [1]). Schließt der Begriff der intel-

---

tentiae ad actum; nam intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo posterius per generationem est; prius enim generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia, isto modo dicendi per se, id quod est formale, praedicatur per se de subjecto, ut quum dicimus: Superficies est alba, vel: Numerus est par; et iterum, hoc modo dicendi per se, subjectum ponitur in diffinitione praedicati, sicut numerus in diffinitione paris. Ibi autem a contrario accidit; non enim homo per se praedicatur de animali, sed e converso; et iterum non ponitur subjectum in diffinitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se, ratione dicti ordinis. Gent. II, c. 58.

[1]) Cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet

lectiven Seele als der Weſensform des Menſchen ein unmittelbares Zuſammenſein der Seele und des leiblichen Stoffes in ſich, ſo kann ſelbſtverſtändlich auch von einem feineren ſtofflichen Mittelgliede, einem incorruptiblen Ätherleibe, Nervengeiſte oder von einer Vermittelung ihres Zuſammenhanges durch die Lichtkräfte der Himmel u. dergl. keine Rede ſein. Ohnehin würde eine ſolche Annahme zur Erklärung des Zuſammenſeins der immateriellen Seele mit der Materie des Leibes nicht ausreichen, weil weit mehrere Medien angenommen werden müßten, um alle Zwiſchenſtufen zwiſchen der Materie und dem Intellecte auszufüllen. Die ſogenannte essentia quinta würde ſich ſchon vermöge ihrer Impaſſibilität nicht zum Medium zwiſchen Seele und Körper eignen. Wenn der Leib überhaupt nur in Kraft der intellectiven Seele beſteht und dieſe das unmittelbare Formprincip ſeiner Materie iſt, ſo muß auch jeder einzelne Theil deſſelben die intellective Seele zur ſubſtanziellen Form haben, daher auch kein Theil, aus welchem die Seele gewichen iſt, die ihm eigenthümliche Verrichtung übt, was doch geſchehen müßte, wenn er, von der Seele losgetrennt, noch ſeinen ſpecifiſchen Charakter behauptete. Eine erſtorbene Hand, ein erſtorbener Fuß u. ſ. w. behält nur noch in äquivoker Weiſe die frühere Benennung. Weiters muß auch noch geſagt werden, daß die ganze Seele in jedem Theile des Körpers ſei, obſchon nicht als quantitative Ganzheit, welche der untheilbaren Seele überhaupt nicht zukommt — und in jedem Theile des Körpers auf dieſelbe Weiſe; indem ja der Leib ſelbſt als organiſches Gebilde aus verſchiedenartigen Gliedern beſteht, angemeſſen den verſchiedenartigen Kräften der Einen, durch ſie wirkenden Seele. Die Präſenz der Seele als ganzer in jedem Theile bedeutet alſo ſo viel, daß ſie in jedem Theile des Körpers als dasjenige, was ſie ihrem Weſen und Begriffe nach iſt, vorhanden und thätig iſt.

---

quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter. Unde impossibile est, quod quaecunque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam. 1 qu. 76, art. 6.

Der Leib ist Instrument der Seele, und seine Organisation der Wirkungsweise der Seele angemessen; daher auch die Verschiedenartigkeit seiner Glieder ein Hinweis auf eine Mannigfaltigkeit von Kräften der Einen Seele. Der Grund dieser Mannigfaltigkeit ist aus der Weltstellung des Menschen und der menschlichen Seele zu erklären. Der Mensch ist das Bindeglied der Geister- und Körperwelt, und deßhalb müssen sich alle Kräfte der Körperwelt mit den ihnen entsprechenden besonderen Wirkungsvermögen der Geister berühren. Die menschliche Seele ist die niederste aller geistigen Wesenheiten, und kann deßhalb nur durch eine Vielheit mannigfaltiger Thätigkeiten dasjenige erstreben und bewirken, was die über ihr stehenden Geistwesen, je höher sie gestellt sind, mit desto geeinterem und einfacherem Kraftvermögen bewirken [1]). Das Wirkungsvermögen der menschlichen Seele kann mit ihrem Wesen nicht identificirt werden; die Seele ist ihrem Wesen nach als reine Form etwas Wirkliches, dessen Begriff ein bloß potenzielles Sein ausschließt — die Seelenkräfte hingegen sind als solche in potentia rücksichtlich dessen, was erst durch die Seele verwirklicht werden soll. Wol aber ist die Seele nothwendig Träger und Princip dieser Kräfte; ersteres theils für sich, wiefern sie im Denken und Wollen ohne Mitwirkung der leiblichen Organe thätig ist, theils in Verbindung mit dem Leibe, wie in allen von der Mitwirkung der leiblichen Organe abhängigen Thätigkeiten des vegetativen und sensitiven Lebens —; Princip der Seelenkräfte ist sie, weil die natürlichen Thätigkeiten der Seele als accidentia propria [2]) des Seelenwesens nicht durch dieses caußirt sein können. Dasjenige, was durch die Potenzen der Seele caußirt werden soll, ist die zweite Wirklichkeit (actus secundus) des Menschen, oder die Vollkommenheit des in Kraft des substanziellen Formprincipes bereits existenten Menschen, und die darauf abzielenden Thätigkeiten der Seele sind die Lebensthätigkeiten des menschlichen Individuums. Nun ist der Mensch in actu primo ein vegetirendes, sensitives und intellectives Wesen; also werden auch die Lebensthätigkeiten der Seele die dreifache Vervollkommnung seines vegetativen, sensiblen, intellectiven Seins

[1]) 1 qu. 77, art. 2.

[2]) Über den Begriff des Accidens proprium: Siehe oben S. 199, Note 1; vgl. S. 23, Note 6, gegen Ende.

zum Ziele haben. Von dem Ziele dieser Thätigkeiten ist ihr Object zu unterscheiden; die vegetative Seele wirkt bloß auf den eigenen Leib, die sensitive Seele hat alles Körperliche zu ihrem Objecte, die intellective Seele alles Seiende, ob es körperlich sei oder nicht. Mithin geht die Seele in ihren sensiblen und intellectiven Thätigkeiten über die eigene Seinssphäre hinaus, und tritt in eine Wechselbeziehung zu den äußeren Gegenständen. Diese Wechselbeziehung involvirt ein doppeltes Verhalten der Seele zum äußeren Gegenstande, erstlich die Aufnahme desselben in die sinnliche oder geistige Erkenntnißkraft, sodann die Inclination zum erkannten Gegenstande als Objecte des Begehrens und werkthätigen Anstrebens. Das Begehren und das werkthätige Anstreben des Objectes sind zwei von einander und von der Aufnahme desselben in's Bewußtsein verschiedene Thätigkeiten; denn zuerst erkennt die Seele, dann begehrt sie, und in Folge des Begehrens bewegt sie den Körper zum erkannten und begehrten Gegenstande hin. Somit ergeben sich fünf verschiedene Gattungen (genera) seelischer Thätigkeiten und seelischer Potenzen, die vegetativen Potenzen, die Empfindungskräfte, die Denkkräfte, die Kräfte des Begehrens, das Vermögen der Ortsbewegung. Diese fünf genera potentiarum ordnen sich in vier modos vivendi ein nach den vier Rangstufen der seelischen Lebensthätigkeit: vegetative, sensible, der willkürlichen Ortsveränderung fähige, intellective Lebensthätigkeit. Das motivum secundum locum bildet eine Zwischenstufe zwischen sensibler und intellectiver Lebendigkeit, weil nicht alle empfindungsfähigen Wesen auch das Vermögen der Selbstbewegung haben. Das Begehren hingegen ist allen empfindenden Wesen natürlich, und charakterisirt deßhalb keine besondere Lebensstufe. Wol aber müssen Empfindungskräfte und Begehrungskräfte als zwei verschiedene genera der Kräfte von einander unterschieden werden. Denn das Wirken einer Kraft erhält seinen specifischen Charakter durch die Art und Weise, in welcher es sich auf sein Object bezieht; ein und dasselbe Object aber verhält sich zum passiven Empfinden und zum spontanen Begehen auf verschiedene Weise, zu ersterem als causa movens, zu letzterem als terminus und finis. Aus demselben Grunde eines verschiedenen Verhaltens zum Objecte der Erkenntniß scheiden sich auch die sensitiven und intellectiven Kräfte von einander, obschon sie gegenüber den Kräften des Begehrens unter Einen Gesichtspunct fallen; der

Intellect faßt das Object unter einer allgemeineren Beziehung auf, als die ſenſible Seele, und erſtreckt ſich über Objecte, welche der Empfindung ganz fremd bleiben.

Unter den verſchiedenen Seelenkräften muß ein beſtimmtes Ordnungsverhältniß Statt haben, welches bereits in den Wechſelbeziehungen der drei Theile der Einen Seele angezeigt iſt. Einerſeits iſt der niedere Theil Träger des höheren, ſo die vegetative Seele mit ihren Kräften Träger der ſenſitiven, dieſe mit ihren Kräften Träger der intellectiven Seele, daher im Werdeproceſſe des Menſchen eher die vegetative Seele als die ſenſitive, und dieſe früher als die intellective Seele vorhanden iſt. Andererſeits iſt das Höhere und Vollkommenere ſeiner Natur nach das Erſte, welches zum Behufe ſeiner Wirkſamkeit das nächſtfolgende niedere, dieſes das ihm unterſtehende Dritte u. ſ. f. fordert und in gewiſſem Sinne auch bewirkt, indem das Sinnenvermögen in Folge einer abgeſchwächten Mittheilung des intellectiven Vermögens, die vegetative Kraft in Folge einer abgeſchwächten Mittheilung der ſenſitiven Kraft thätig bleibt, oder mit anderen Worten die niedere Seele nur in Folge ihres Aufgenommenſeins in die nächſt höhere fortzuwirken vermag. Wo ſich keine ſolche unmittelbare Beziehung der Kräfte aufeinander hervorſtellt, wird das Rangverhältniß derſelben durch eine analoge Ordnung der ihnen entſprechenden Objecte beſtimmt; ſo verhält es ſich mit den drei höheren Sinnen: Geſicht, Gehör und Geruch [1]).

Das theologiſche Intereſſe wendet ſich vornehmlich den Kräften der Intelligenz und des Begehrens zu, weil auf die Theorie derſelben die Lehre des chriſtlichen Tugendlebens gegründet iſt [2]). Von den intellectiven Kräften war bereits die Rede; ſo iſt jetzt vornehmlich das Begehren und die in den Kräften des Begehrens gegründete ſpecifiſche Wirkungsfähigkeit des Menſchen in's Auge zu faſſen.

---

[1]) Secundum ordinem tertium (scil. ordinem objectorum) ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scil. visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aëre, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur color. 1 qu. 77, art. 4.

[2]) Ad considerationem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. 1 qu. 78, in Prooem.

Nun gibt es im Menſchen zwei beſondere Arten von Begehrungskräften, die Begehrungskräfte der ſenſiblen, und jene der intellectiven Seele. Das Begehren der ſenſiblen Seele wird einfach Sinnlichkeit genannt, und theilt ſich abermals in zwei Arten des Begehrens, welchen zwei Kräfte des ſinnlichen Begehrens entſprechen, die vis concupiscibilis und die vis irascibilis. Erſtere bezieht ſich auf den Gegenſtand, der das Verlangen nach ſeinem Beſitze oder ſeiner Vermeidung erweckt; letztere auf die Hinderniſſe, welche der Befriedigung dieſes Verlangens ſich entgegenſtellen [1]). Die vis concupiscibilis geht parallel mit den Empfindungsvermögen, die vis irascibilis parallel mit der thieriſchen vis aestimativa oder menſchlichen ratio particularis der ſenſiblen Seele. Die Bewegungen des concupisciblen und irasciblen Vermögens werden durch die ratio particularis, dieſe hinwiederum durch die ratio universalis beherrſcht. Die ratio universalis kann durch ihre Überlegungen die Begehrungen der Sinnlichkeit wachrufen oder auch ſtillen [2]); ſie übt jedoch über dieſelben nicht die Herrſchaft des Zwanges, ſondern eine verfaſſungsmäßige Herrſchaft (principatus politicus) aus, welcher die ſinnlichen Begehrungen auch Widerſtand entgegenſetzen können. Die

---

[1]) .... sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. 1 q u. 81, art. 2.

[2]) Appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut ovis aestimans lupum inimicum timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam ratio particularis; eo quod est collativa intentionum particularium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes mitigatur ira aut timor aut hujusmodi vel etiam instigatur. 1 q u. 81, art. 3.

Ausführung deſſen, was die Sinnlichkeit begehrt, iſt vom Willen abhängig, dem es zukommt, die ſpecifiſchen Bewegungskräfte der menſchlichen Seele zur Erlangung des von der Sinnlichkeit begehrten Objectes in Thätigkeit zu ſetzen. Der Wille übt über die ihm unterſtehenden Kräfte der Bewegung eine zwingende Herrſchaft (principatus despoticus) aus, er ſelbſt aber kann nicht genöthigt werden, den ſinnlichen Begehrungen ſeine Zuſtimmung zu geben. Denn als intellectives Vermögen haftet er nicht am Einzelnen und Beſonderen, ſondern iſt auf das Gute im Allgemeinen gerichtet, und ſteht im Dienſte des Intellectes, welcher vermöge der ihm eignenden ratio collativa zwiſchen mehreren beſonderen Gütern vergleicht und ſelbſtſtändig urtheilt, welches unter ihnen den Vorzug verdiene. Dasjenige, was der Wille nothwendig will, iſt das Gute als ſolches; ob aber etwas gut ſei, entſcheidet für ihn nicht der ſinnliche Eindruck, ſondern der Intellect. Der Wille iſt als ſolcher über jede ſeiner Natur widerſtreitende Nöthigung hinausgeſtellt; er würde aufhören, Wille zu ſein, wenn er nicht ſeiner eigenen Inclination folgen könnte. Eine ſolche natürliche Inclination muß ihm aber zukommen, da er nothwendig für etwas geordnet ſein muß; daher liegt es in der Natur des Willens, nothwendig etwas zu begehren, und zwar dasjenige, was dem willenbegabten Weſen gemäß iſt. Wie demnach der Begriff des Willens die necessitas coactionis ausſchließt, ſo ſchließt er die necessitas naturalis ein. Dasjenige, was der Wille nothwendig begehrt, iſt das Gute als ſolches oder die Seligkeit; eben ſo nothwendig will er auch die nothwendigen und unerläßlichen Mittel zur Erlangung des begehrten Gutes; alſo gibt es für ihn neben der necessitas naturalis auch noch eine necessitas finis. Da aber das Wollen durch das Erkennen bedingt iſt, ſo begehrt er nur jene Mittel nothwendig, die er als nothwendig erkennt; und da eine vollkommene Erkenntniß des letzten Zweckes und der zu ihm führenden nothwendigen Mittel erſt in der jenſeitigen Anſchauung Gottes eintritt, ſo iſt erklärbar, daß der menſchliche Wille in der Zeit trotz der ihn beherrſchenden necessitas finis nicht jedes nothwendige Mittel wirklich will. Die Organiſation des Willensvermögens geht hierin mit jener des Erkenntnißvermögens ganz parallel; wie der Intellect an den erſten denknothwendigen Principien der Erkenntniß unwandelbar feſthält, und allen anderen Sätzen inſoweit nothwendig beiſtimmt, als ſie ſich ihm in einer

nothwendigen Verknüpfung mit den ersten unumstößlichen Principien darbieten, so verhält es sich mit dem Willen rücksichtlich seines letzten Zweckes und alles dessen, was sich ihm in nothwendigem Zusammenhange mit demselben zeigt. Intellect und Wille stehen in Wechselwirkung: der Intellect bewegt den Willen durch Hinweisung auf das Ziel, der Wille den Intellect, indem er diesen wie alle anderen der Macht des Willens unterstellten Seelenkräfte für den angestrebten Zweck in Bewegung setzt. Der Intellect steht an sich höher, weil er das ihm mit dem Willen gemeinsame Object höher auffaßt, als der Wille; der Intellect faßt es von Seite seines reinen Begriffes auf, der Wille als Ziel seiner Befriedigung. Beziehungsweise aber kann die Thätigkeit des Willens höher stehen, als jene des Intellectes, wofern nämlich das beiden gemeinsame Object über der erkennenden und begehrenden Seele steht; die Liebe zu Gott steht höher, als die Erkenntniß Gottes, während umgekehrt die Erkenntniß der Sinnendinge höher steht, als das Begehren nach ihnen.

Jenen Objecten gegenüber, welche kein Gegenstand eines von Natur aus nothwendigen Begehrens sind, verhält sich der Wille wahlfrei. Die Wahlfreiheit ist ein Vermögen des intellectiven Willens in Absicht auf dasjenige, was nach menschlicher Überzeugung in keinem nothwendigen Zusammenhange zu dem von ihm begehrten An-sich-Guten steht. Die Wahl wird durch die Überlegung der ratio collativa geleitet, welche consilium heißt, und eine praeoptatio von Seite des Begehrungsvermögens zur Folge hat. Das wahlfreie Begehren entscheidet sich für das Zweckdienliche (utile), welches mit dem Wahrscheinlichen parallel geht, an das sich die theoretische Vernunft in Ermangelung einer logischen Nothwendigkeit hält; wie überhaupt das Verfahren des wahlfreien Willens im Gebiete des Handelns ganz dasselbe bedeutet, wie das Verfahren der dialektischen Vernunft im Gebiete des Denkens. Wie Intellect und Wille, so entsprechen sich wechselseitig die ratio und das liberum arbitrium.

Der Mensch ist vernünftiges Sinnenwesen. Dadurch, daß er Sinnenwesen ist, ist eine Vielheit von Individuen der menschlichen Species involvirt; jede Species sinnefälliger Wesenheiten wird durch die Materie, in welcher sich ihr Begriff ausdrückt, individuirt, particularisirt und vervielfältigt. Diese Vielheit der sinnefälligen Individuen involvirt aber nothwendig auch eine Vielheit der ihnen

eignenden intellectiven Principien; wollte man ſagen, in allen Menſchenindividuen ſei ein und derſelbe Intellect thätig, ſo müßte, da das Verſtehen ein ganz unſinnlicher Act iſt, auch dieſer Act in allen Menſchen numeriſch Ein Act ſein [1]). Der Widerſinn einer ſolchen Behauptung leuchtet von ſelbſt ein. Daß jedem Individuum ein beſonderes intellectives Princip eignen müſſe, ergibt ſich aus dem Begriffe der intellectiven Seele als Form [2]) und Beweger [3]) des Menſchen, ſo wie aus dem Begriffe der Individualität [4]); eben in Kraft ſeiner Form iſt jedes Ding ein von allen anderen numeriſch verſchiedenes Ding [5]). Was vom Intellect überhaupt, gilt vom intellectus agens im Beſonderen, ſo gewiß er dem Menſchen als ſolchem angehört [6]). Überhaupt exiſtirt die Einheit der unter eine

---

[1]) 1 qu. 76, art. 2.

[2]) Substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum. Gent. II, c. 73.

[3]) Unicuique motori debentur propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat et determinat. Sicut igitur impossibile est quod architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis. Ibidem.

[4]) Aristoteles (I. de Anima) reprehendit antiquos de hoc, quod disserentes de anima nihil de proprio susceptibili dicebant; quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit; homo enim per animam intelligit secundum sententiam Aristotelis. Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis. Ibidem.

[5]) Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum. Ibidem.

[6]) Noch ein anderer Grund wird im Compend. Theol. angegeben: Agens

bestimmte Species gehörigen Individuen nur im Verstande als Allgemeinbegriff der vielen in Wirklichkeit existirenden Individuen.

Der Mensch als Gattungswesen ist wesentlich auch Geschlechtswesen mit differentem Geschlechtscharakter. Das Vorhandensein der activen Geschlechtseigenschaft und die Vertheilung der activen und passiven Geschlechtseigenschaft an zwei verschiedene Individuen ist durch die Rangstellung des Menschen in der Reihe der beseelten Erdenwesen gefordert. Nur die untersten Classen der Pflanzen und Thiere ermangeln der activen Geschlechtseigenschaft. Die vollkommener organisirten Pflanzen besitzen bereits auch die active Geschlechtseigenschaft; weil ihnen aber keine Wirksamkeit eigen ist, welche im Range über der Generation stünde, so sind in den pflanzlichen Organismen die active und passive Geschlechtseigenschaft in Einem Individuum vereinigt. Nicht so im thierischen Individuum; denn dieses übt Wirksamkeiten höherer Art, und stellt daher nur während des Zeugungsactes jene individuelle Vereinigung dar, welche der Pflanze perennirend eigen ist. Um so mehr müssen unter den Menschen die differenten Geschlechtseigenschaften an verschiedene Individuen vertheilt sein, da er zu weit höheren Thätigkeiten, als das Thier bestimmt ist. Das weibliche Geschlecht ist seiner Natur nach unvollkommener als das männliche, und diesem gegenüber etwas Mangelhaftes; die active Kraft des Mannes strebt jederzeit das ihm Gleiche hervorzubringen, und es ist nur die Schwäche der männlichen Zeugungskraft oder ein äußerer Einfluß, z. B. des Südwindes, Ursache, daß ein weibliches Wesen erzeugt wird. Aber diese gelegentlichen Ursachen stehen im Dienste der allgemeinen Naturordnung und des sie beherrschenden göttlichen Weltleiters, der schon am Anfange, ausschließlich um des Fortpflanzungszweckes

---

et patiens oportet esse ad invicem proportionata sicut materia et forma, nam materia fit in actu ab agente, et inde est quod cuilibet potentiae passivae respondet potentia activa sui generis. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem, sicut potentia activa ad passivam. Oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus a nobis, sed unitus nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est etiam quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter et multiplicetur secundum numerum hominum.

willen [1]) das erſte Menſchenpaar als Mann und Weib geſchaffen hat. Die Kraft der Zeugung liegt in dem menſchlichen Samen, welcher aus dem Überſchuſſe der dem menſchlichen Körper angebildeten und in ſeine Form verwandelten Alimente entſteht. Dieſer Überſchuß wird dem Körper nicht actuell, ſondern potenziell angebildet, und hat daher die Potenz in ſich, dasjenige zu werden, was der Körper actuell iſt [2]). Der Same des Weibes ſubminiſtrirt den die vegetative Seele potenziell in ſich enthaltenden Stoff; in dieſem Stoffe wird durch die Kraft des männlichen Samens ein Proceß angeregt, der die Entſtehung der ſenſitiven Seele veranlaßt. Das ſenſitiv gewordene Gebilde beginnt dann ſelbſtthätig die Functionen der Ernährung und Augmentation auszuüben. Die Kraft des activen Samens erliſcht, ſobald der Same ſich aufgelöst und der in ihm enthaltene Geiſt (spiritus) ſich verflüchtigt hat. Dasjenige, was durch die Kraft des männlichen Samens wirkt, iſt die ſenſitive Seele des Zeugenden, die dem Samen Kraft verleiht, unterſtützt durch die dem Samengeiſte von der Sonne mitgetheilte Wärme. Indem die Seele des Thieres und auch der Pflanze durch das Medium des Samens wirkt, offenbart ſie im Zeugungsacte eine höhere Mächtigkeit, als im Ernährungsacte, in welchem ſie unmittelbar auf das Aliment wirken muß. Da aber das Princip der Zeugung ein am Körper haftendes und von ſeinem Beſtande abhängiges Princip iſt, ſo reicht es auch im Menſchen nicht ſo weit, die Entſtehung der vom unabhängigen, immateriellen und

[1]) Necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adjutorium viri; non quidem in adjutorium alicujus alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum quam per mulierem, sed in adjutorium generationis. 1 qu. 92, art. 1.

[2]) Hoc quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum; et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativae, quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus lib. 1 de gen. animal., quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis et paucae generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eandem causam. 1 qu. 119, art. 2.

in sich subsistirenden intellectiven Seele zu bewirken. Entstünde diese durch Zeugung, so müßte sie mit der Auflösung des Leibes wieder vergehen, daher die Lehre der Traducianer als eine häretische zu verwerfen ist [1]). Daß die menschliche Zeugung mit einem überwältigenden sinnlichen Lustgefühle verbunden ist, ist Folge der durch die menschliche Ursünde herbeigeführten Unordnung der menschlichen Natur; auch im fortdauernden Urzustande würden die Menscheneltern gezeugt haben, aber nicht durch das Lustverlangen, sondern einzig durch ihren vernünftigen Willen hiezu bestimmt worden sein. Eben so ist es nur Folge der Sünde, daß durch die Zeugung die Virginität des Weibes zerstört werden muß; wie die Jungfrauen noch jetzt ohne Versehrung ihres jungfräulichen Leibes menstruiren können, so hätten sie wohl auch in ähnlicher Weise ohne Versehrung ihres Leibes empfangen können. Die Zeugung wäre bei Fortdauer des Urzustandes eben so eine nothwendige Function gewesen, wie im jetzigen Zustande der Menschheit; aber in diesem ist noch ein besonderer Nothwendigkeitsgrund hinzugetreten. Im ursprünglichen Zustande wäre sie nothwendig geblieben bis zur Completirung der Gattung; im gegenwärtigen Zustande ist sie überdieß nothwendig zur Erhaltung der Gattung, weil der Leib seiner natürlichen Sterblichkeit überantwortet ist, welche der menschliche Geist im ursprünglichen Zustande, wol nicht aus sich, aber in Kraft der Gnade hätte überwinden können. Im ursprünglichen Zustande hätten alle Menschen gezeugt, nicht bloß das erste Elternpaar, weil alle Menschen als Sinnenwesen wesentlich mit dem Zeugungsvermögen begabt sind; es würde demzufolge in der successiven Mehrung der Menschen auch immerfort eine gleiche Anzahl von Individuen beider Geschlechter bestanden haben, was auch möglich gewesen wäre, indem das Geschlecht des zu zeugenden Menschen nicht bloß von der physischen Disposition der Zeugenden und von äußeren Ursachen, sondern zum Theile auch jetzt noch von den Vorstellungen der Seele abhängig ist. Und dieß hätte um so mehr im Urzustande der Fall sein müssen, da dem Willen der vernünftigen Seele eine weit größere Herrschaft über die Kräfte des Leibes zu Gebote gestanden wäre [2]).

---

[1]) 1 qu. 118, art. 2. Vgl. dazu, was oben S. 441 über die unmittelbare Setzung der Seele durch Gott gesagt worden ist.

[2]) 1 qu. 99, art. 2.

Der Menſch iſt ſeiner Natur nach ein ſociales und an ein geordnetes Vereinsleben angewieſenes Weſen. Die Natur hat ihm die phyſiſche Ausrüſtung verſagt, mittelſt welcher das Thier ſeine individuelle Exiſtenz ſchützt und erhält; dieſer Mangel läßt ſich durch den Vernunftgebrauch des Einzelmenſchen nicht decken, da er nicht Alles durch ſich allein verrichten kann; er muß ſich daher mit Anderen zu wechſelſeitigem Schutze und wechſelſeitiger Erhaltung zuſammenthun. Eben ſo wenig reicht ſeine auf das Allgemeine gerichtete Vernunfteinſicht aus, in allen einzelnen Fällen und Angelegenheiten das Rechte und Zweckmäßige zu finden, wie die Thiere durch ihren natürlichen Inſtinct es finden; er muß alſo von anderen Weſen ſeines Gleichen lernen, und in den Dingen, die er ſelbſt nicht lernen kann, dem Rathe und der Fürſorge Anderer ſich anvertrauen; das Thier findet das ihm nöthige Heilkraut durch ſeinen natürlichen Inſtinct, der kranke Menſch muß einen Arzt aufſuchen. Endlich iſt das Sprachvermögen ein eminenter Hinweis auf den ſocialen Beruf des Menſchen; er kommt ihm weit weſentlicher zu, als den geſelligſten unter den Thieren, den Ameiſen, Kranichen Bienen u. ſ. w. Das Weſen des geſelligen Vereines iſt ein Zuſammenſtehen und Zuſammenwirken Aller für Alle; der Zweck deſſelben das gemeine Beſte. Damit dieſer Zweck erreicht werde, iſt eine Leitung der Geſellſchaft nothwendig; denn das Sinnen und Trachten der ſich ſelbſt überlaſſenen Einzelnen iſt auf ihr eigenes Intereſſe gerichtet, die Richtung auf das Geſammtwohl wird ihren Thätigkeiten erſt durch die Impulſe der leitenden Gewalt gegeben. Dieſe Gewalt kann entweder ein Geſammtbeſitz Aller ſein, oder den Händen Weniger oder nur eines Einzigen anvertraut ſein. Daraus ergeben ſich drei von einander verſchiedene Formen des geſellſchaftlichen Organismus: die Republik (politia), die Ariſtokratie, die Monarchie. Durch den Zweck der öffentlichen Gewalt iſt bereits der Beruf der Gewaltinhaber angezeigt; ſie haben für das gemeine Beſte zu wirken. Thun ſie dieß, ſo iſt ihre Herrſchaft eine gerechte; mißbrauchen ſie ihre Gewalt zu ihrem perſönlichen Privatvortheil, ſo iſt ihre Herrſchaft eine ungerechte. Durch dieſen Mißbrauch entartet die Republik in eine Pöbelherrſchaft (democratia), die Ariſtokratie in eine Oligarchie, die Monarchie in eine Tyrannei [1]). Die zweckdien-

[1]) De Regim. Princip. I, c. 1.

lichſte unter den genannten drei Regierungsformen iſt die Einherrſchaft. In ihr iſt die Einheit des ſocialen Organismus am vollkommenſten durchgebildet, die innere Einigkeit durch ſie am ſicherſten gewährleiſtet; ſie iſt die natürlichſte Ordnung, die mit der Organiſation des Einzelmenſchen und mit der Ordnung des durch Gott regierten Univerſums im Einklange ſteht [1]), und hat für ihre Zweckdienlichkeit das Zeugniß der Erfahrung für ſich. Aber das Beſte entartet durch Mißbrauch in das Allerſchlimmſte. Daher iſt die Tyrannei ein ſchlimmeres Übel als die Pöbelherrſchaft und die Oligarchie. Die Macht zu ſchaden iſt in der Hand eines Einzigen, der die Vollgewalt beſitzt, weit größer, als wenn ſie an Mehrere vertheilt iſt, indem ſie durch die Theilung geſchwächt wird; wenn denn ſchon eine ungerechte Herrſchaft ſein muß, ſo iſt es beſſer, ſie ſei in den Händen Vieler, als eines Einzigen. So vertheilt ja auch die Vorſehung die nothwendigen Übel in der Welt an verſchiedene Cauſalitäten, weil ſie in dieſer Theilung und Trennung keiner durchgreifenden Geſammtwirkung fähig ſind. Das ſelbſtſüchtige Privatintereſſe des Alleinherrſchers iſt vom Intereſſe des Gemeinwohles am allerweiteſten entfernt; und eben ſo die Folgen der Tyrannei die traurigſten und ſchlimmſten. Jähzorn, Habgier und Lüſternheit des Tyrannen ſind furchtbare Plagen für die Unterthanen; zudem iſt der Tyrann ein natürlicher Feind aller geiſtigen und ſittlichen Tüchtigkeit ſeiner Untergebenen, fürchtet ihre Eintracht, haßt die Reichen und die in der öffentlichen Meinung Geltenden, unterdrückt die Edlen und Freien und ſucht Allen eine knechtiſche Geſinnung einzuprägen; daher unter der Zuchtruthe eines despotiſchen Regimentes nur ausnahmsweiſe mannhafte und edle Charaktere ſich

[1]) Ea quae sunt ad naturam, optime se habent; in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet scil. cor, et in partibus animae una vis principaliter praesidet scil. ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector, et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit, quod per unum regatur. Reg. Princ. I, c. 2.

bilden. Auch ist die Einherrschaft durchaus nicht die ausschließliche Bedingung des Gedeihens und Mächtigwerdens eines Volkes; die römische Macht entwickelte sich unter republicanischen Formen, sie sank und brach unter der Herrschaft der allein herrschenden Imperatoren; die Hebräer wurden unter der Anführung ihrer Richter von allen Seiten geschlagen und befanden sich in anarchischen Zuständen, unter der Herrschaft der Könige wurden sie endlich gar in die Gefangenschaft abgeführt. Im monarchischen Staate kümmern sich die Unterthanen oft wenig um öffentliche Angelegenheiten und gemeines Bestes, während die Bürger eines Freistaates die öffentlichen Angelegenheiten als ihre eigenen betrachten und ihnen mit der größten Hingebung und Aufopferung sich widmen. Gleichwol ist die Einherrschaft noch immer der Vielherrschaft vorzuziehen. Unter der Einherrschaft, wie schlimm sie auch sein mag, herrscht wenigstens Ruhe, während ein von schlimmer Vielherrschaft gedrücktes Gemeinwesen durch unaufhörlichen Parteihader und innere Fehden zerrissen ist. Die Gefahr eines Mißbrauches der Gewalt ist desto größer und wahrscheinlicher, je mehrere mit derselben betraut sind; denn daß unter Mehreren kein Einziger durch selbstsüchtige Gelüste versucht werden sollte, ist nicht leicht anzunehmen. Zudem führt nach dem Zeugnisse der Geschichte eben die Vielherrschaft am häufigsten zu der gefürchteten Tyrannei, zu deren Verhinderung man die Einherrschaft nicht aufkommen lassen will [1]). Daß es eine Herrschaft unter den Menschen gibt, ist im Zwecke des geselligen Zusammenseins, und dieses in der Natur des Menschen gegründet. Es würde mithin auch ohne Eintritt der Sünde eine Herrschaft unter den Menschen bestanden haben, so wie zweifelsohne sich eine natürliche Ungleichheit der Menschen in Beziehung auf körperliche [2])

---

[1]) Reg. Princ. I, c. 5.

[2]) Non enim erat exemtum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere, quin secundum diversam dispositionem aëris et diversum situm stellarum aliqui robustiores corpore generarentur quam alii et majores et pulchriores et melius complexionati; ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus vel peccatum sive circa animam sive circa corpus. 1 qu. 96, art. 3.

und geiſtige [1]) Eigenſchaften, mithin auch ein natürlicher Vorrang der Einen über die Anderen herausgebildet haben würde. Aber ohne Sünde würde keine Knechtſchaft, ſondern nur eine Herrſchaft über Freie beſtehen; es gäbe keine Selbſtſucht der Gebieter, welche die natürlichen Kräfte und Güter der ihnen unterworfenen Menſchen in ihrem perſönlichen Intereſſe ausbeuten, ſtatt deſſen, daß die Güter und Kräfte der Einzelnen den Intereſſen des Geſammtwohles dienſtbar gemacht würden. Das Privatrecht hingegen und die Gütertheilung iſt ausſchließlich erſt durch die Sünde nothwendig geworden [2]).

Als vernünftiges Sinnenweſen ſchließt der Menſch alle Arten der geſchaffenen Potenzen, der geiſtigen und materiellen, himmliſchen und irdiſchen in ſich. Als Vernunftweſen hat er mit den Engeln die intellective Natur gemein; ſeine zum höchſten Gleich- und Ebenmaaße durchgebildete Leiblichkeit hat Ähnlichkeit mit den über alle Contrarietät erhabenen Subſtanzen der Himmelskörper; eben ſo ſind im Gebilde ſeines Leibes alle vier Elemente vertreten, und zwar ſo, daß die beiden höheren, die Lebendigkeit bedingenden Elemente, Feuer und Luft, der Kraft nach, die niederen Elemente, Waſſer und Erde, der Subſtanz nach überwiegen. Auch ſtehen dieſe Potenzen im Menſchen ganz in demſelben Verhältniſſe zu einander, wie außerhalb des Menſchen; wie alle körperliche Bewegung außerhalb des Menſchen letztlich auf die Bewegung der himmliſchen Sphären zurückzuführen iſt, ſo die Bewegung aller Organe und Glieder des Leibes auf die motoriſche Kraft des Herzens; wie die

---

[1]) Sed et secundum animam diversitas fuisset et quantum ad justitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium ex quo homo habet quod possit magis vel minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum; unde quidam magis profecissent in justitia et scientia quam alii. Ibidem.

[2]) Dicendum, quod in statu isto multiplicatis dominis necesse est fieri divisionem possessionum; quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II. Polit. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominis subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur. 1 q u. 98, art. 1.

himmlischen Sphären von den Engeln bewegt werden, so das Herz von der intellectiven Seele als Form des Körpers; wie das ganze Universum von Gott bewegt wird, so der gesammte Mensch mit allen seinen Kräften durch den gebietenden Willen der vernünftigen Seele [1]). Ein Nachbild dieser Ordnung im mikrokosmischen Wesen des Menschen ist die Ordnung des bürgerlichen Gemeinwesens, dessen Leiter deßhalb eben so sehr mit dem Willen der menschlichen Vernunft, wie mit Gott als höchstem Weltleiter verglichen werden kann; die kunstgemäße Einrichtung des bürgerlichen Gemeinwesens ist eben die Nachahmung der natürlichen Ordnung, gleichwie diese das Nachbild der göttlichen Ordnung. In dem natürlichen Vorbilde sind auch die beiden wesentlichen Formen der menschlichen Herrschaft, die absolute Machtherrschaft und die verfassungsmäßige (politische) angedeutet; letztere in dem Verhältnisse der Vernunft zur Sinnlichkeit, erstere im Verhältnisse des Willens zu den Bewegungsorganen des Leibes. Zuhöchst ist aber der Herrscher von Seite seines gottähnlichen Waltens und Schaltens aufzufassen, und zwar nicht nur als Nachahmer Gottes als Weltbewegers und Weltordners, sondern als Weltschöpfers, so weit es sich nämlich nicht bloß um die Leitung, sondern auch um die Gründung eines Staates handelt. Und wie Gott als Schöpfer ein dreifaches Werk vollführt hat, das opus creationis, opus distinctionis und opus ornatus, so obliegt auch dem menschlichen Gründer eines Staates ein dreifaches Werk: Er hat zuerst um Land und Leute zur Gründung eines Gemeinwesens sich umzusehen; er hat ferner in dem auserwählten Gebiete die Unterschiede des Terrains mit Rücksicht auf die besonderen Zwecke und Anstalten der Staatsleitung in's Auge zu fassen [2]);

---

[1]) Vgl. hierüber des Näheren den ätiologischen Abschnitt S. 288 ff.

[2]) Necesse est ut locum electum institutor civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quae perfectio civitatis aut regni requirit. Puta si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia literarum, ubi exercitia militum, ubi negociatorum conventus, et sic de aliis quae perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera datur, providere oportet quis locus sit sacris, quis juri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Reg. Princ. I, c. 13.

endlich die unterſchiedlichen Poſten und Functionen mit den nöthigen und tauglichen Menſchenkräften zu beſetzen und dadurch die Einrichtung des Ganzen in lebendige Wirklichkeit umzuſetzen. Und wie Gott das Geſchaffene erhält und regiert, ſo muß nun auch die menſchliche Geſellſchaftsleitung ihre weitere Thätigkeit auf Erhaltung und Vollendung des gegründeten Gemeinweſens richten. Die Erhaltung des Ganzen wird durch das unter Obmacht und Leitung des Herrſchers in ungeſtörter Ordnung vor ſich gehende Zuſammenwirken der ineinander greifenden Verrichtungen des ſocialen Lebens vermittelt; und inſoweit wäre, ſofern jeder Einzelne auf ſeinem beſonderen Poſten und in ſeinem beſonderen Berufskreiſe ſeine Schuldigkeit thut, Beſtand und Wohlfahrt des Ganzen ſicher geſtellt. Damit iſt aber noch nicht Alles gethan; es handelt ſich auch um Verwirklichung eines letzten und höchſten, über das irdiſche Daſein hinausreichenden Zweckes, welcher ſo gewiß auch ein Geſellſchaftszweck iſt, als ſich die Menſchen nicht bloß darum zuſammenthun, um beſtehen zu können, ſondern um wohl zu beſtehen und wohl zu leben, worunter ein tugendgemäßes Leben zu verſtehen iſt [1]), deſſen Strebeziel eben jener überirdiſche Zweck: die ewige Anſchauung iſt. Könnte dieſes Ziel durch menſchliche Kraft allein erreicht werden, ſo wäre es Aufgabe des Herrſchers, die ihm untergebenen Menſchen zu dieſem Ziele hinzuführen; denn derjenige, welcher die höchſte Stelle einnimmt, muß berufsmäßig für den höchſten, innerhalb ſeiner Wirkungsſphäre erreichbaren Zweck thätig ſein. Weil aber Menſchenkraft zur Erreichung jenes Zieles durch ſich nicht ausreicht, ſondern göttliche Kraft hiezu erfordert wird, darum iſt auch ein gottmenſchlicher Herrſcher nothwendig, in deſſen Namen das Prieſterthum königlich ſchaltet [2]), namentlich aber das Oberhaupt

[1]) Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Hujus autem signum est, quod hi soli sint partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias omnes simul negociantes ad unam civitatem pertinerent, sicut videmus eos solos sub una multitudine computari, qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Reg. Princ. I, c. 14.

[2]) Thomas hebt aber dabei eben ſo ſehr das allgemeine Königthum und Prieſterthum der chriſtlichen Nationen hervor: Sed quia finem fruitionis divinae

der Chriſtenheit ein göttliches Herrſcheramt verwaltet und alle Könige der Erde zu ſeinen Unterthanen hat, obſchon ſeine Herrſchaft keine irdiſche, ſondern eine geiſtliche und unmittelbar auf jenen höchſten Zweck gerichtet iſt. Im heidniſchen Alterthum war Cult und Prieſterthum ausſchließlich den Zwecken der irdiſchen Wohlfahrt der Staaten dienſtbar, und ſtand deßhalb unter dem Königthum. Und da auch die altteſtamentliche Geſetzesordnung für ſich genommen nur die Verheißungen irdiſchen Segens für ſich hatte, ſo war auch das jüdiſche Prieſterthum dem Königthum unterthan. Anders verhält es ſich im Geſetze des neuen Bundes, in deſſen Ordnung das Prieſterthum über dem Königthum ſteht, weil es den Beruf hat, die Menſchen dem ewigen Heile zuzuführen. Durch eine wunderbare Fügung der Vorſehung geſchah es, daß zunächſt in Rom ſchon während ſeiner heidniſchen Epoche die regierende Gewalt dem Prieſterthum untergeordnet wurde, zufolge der Überzeugung, daß nur jene Macht ſtark und groß ſein könne, welche der göttlichen Herrſchermacht huldigt. Und weil es vorherbeſtimmt war, daß auch in Gallien der heilige Dienſt des chriſtlichen Prieſterthums ganz vorzüglich gepflogen werden ſollte, ſo ließ Gott geſchehen, daß ſchon in der Heidenzeit die Druiden zu beſtimmen hatten, was bei ihrem Volke Rechtens ſei.

Die Bedeutung des Menſchen gipfelt in ſeiner Würde als Gottes Ebenbild. Zwar haben alle Dinge eine gewiſſe Ähnlichkeit mit Gott, aber ſpecifiſch ſind ihm nur die geiſtbegabten Weſen ähnlich [1]), und nur vermöge dieſer ſpecifiſchen Ähnlichkeit kann eine

---

non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, juxta illud Apostoli Rom. VI: Gratia Dei, vita aeterna — perducere ad illum finem non humani erit sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scil. ad dominum nostrum Jesum Christum, qui homines filios Dei faciens in coelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos sed rex in Scripturis sacris nominatur dicente Jerem. XXIII: Regnabit rex et sapiens erit. Unde ab eo regale sacerdotium derivatur. Et quod est amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra ejus, reges et sacerdotes dicuntur. Reg. Princ. I, c. 14.

[1]) Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem et

Creatur als Gottes Ebenbild gelten, wenn ſchon eine geiſtbegabte Creatur das göttliche Ebenbild noch auf andere Weiſe, als durch ihr geiſtiges Leben darzuſtellen fähig ſein mag. Die Engel ſind nur im erſteren Sinne, aber in eminenter Weiſe Ebenbilder Gottes und der heiligſten Dreieinigkeit, deren Relationen, durch Gottes Erkennen und Wollen begründet, ſich auf gewiſſe Weiſe in jedem denk- und willensfähigen Weſen wiederholen. Die Menſchen ahmen aber Gott nicht bloß hierin nach, wenn ſchon unvollkommener als die Engel, ſondern auch darin, daß wie in der Gottheit der Sohn Deus ex Deo, ſo jeder Menſchenſohn homo de homine iſt; wie Gott im ganzen Univerſum und in jedem Theile deſſelben gegenwärtig iſt, ſo iſt die Seele des Menſchen im ganzen Leibe und in jedem Theile deſſelben gegenwärtig; wie Gott überall, wo er gegenwärtig iſt, auch wirkt und durch dieſe ſeine wirkſame Gegenwart Alles erhält, ſo erhält auch die Seele den Leib durch ihre wirkſame Allgegenwart in allen Theilen deſſelben; wie Gott durch ſeinen Willen das ganze Univerſum bewegt, ſo bewegt der menſchliche Wille den ganzen Leib; wie Gott alle Dinge beherrſcht, die unter ihm ſtehen, ſo iſt der Menſch der natürliche Beherrſcher aller Dinge, die im Bereiche der irdiſchen Weltſphäre unter ihm ſtehen. Aber alle dieſe Eigenſchaften und Bethätigungen gelten nur darum als Erweiſe ſeiner Ebenbildlichkeit, weil er ſeinem geiſtigen Weſen nach Ebenbild Gottes und der heiligſten Dreieinigkeit iſt; die Ebenbildlichkeit gründet daher zuhöchſt in ſeinem Charakter als Geiſtweſen. Der Menſch bewährt ſich als Geiſtweſen zunächſt durch ſeine Erkenntniß- und Wirkungsfähigkeit, vornehmlich aber durch ſeine Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben; daher beruht auch ſeine Ebenbildlichkeit vornehmlich in ſeiner Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Und wie dieſe Fähigkeit, ſo iſt auch die in ihr begründete Ebenbildlichkeit einer Steigerung durch die Gnade fähig, und ſteht höher im habituellen, denn im bloß potenziellen Erkennen; die höchſte Vollendung aber iſt mit der ſeligen Anſchauung Gottes

---

maxime communiter inquantum sunt; secundo inquantum vivunt; tertio vero inquantum sapiunt vel intelligunt; quae ut Augustinus dicit in libr. 83 Q.Q., ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet, quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei. 1 qu. 93, art. 2.

gegeben im Vollgenuß der Gnade und lauterſter, vollkommenſter Actualität [1]).

Neben der allgemein menſchlichen, in der geiſtigen Anlage des Menſchen begründeten Ebenbildlichkeit gibt es auch noch ſpecielle Darſtellungsarten derſelben, welche von beſonderen Exiſtenzbedingungen und äußeren Verhältniſſen des Menſchen abhängig ſind. Der Mann iſt Ebenbild Gottes in einem Sinne, in welchem es das Weib nicht ſein kann [2]); der Herrſcher in einem Sinne, in welchem es von ihm beherrſchte Menſchen nicht ſein können. Ja die guten und verdienſtreichen Herrſcher ſind die gottähnlichſten aller Menſchen und werden deßhalb auch von Gott am meiſten geliebt, und einſt am herrlichſten belohnt werden [3]).

---

[1]) Ein Bild der Dreieinigkeit iſt der Menſch bloß, inſofern er Gott erkennt und liebt; denn auch in Gott beſteht eine Dreieinigkeit nur darum, weil er ſich ſelbſt erkennt und liebt.

[2]) Quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creatura. Unde cum Apostolus dixisset, quod vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri, ostendit quare hoc dixerit, subdens: Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum. 1 qu. 93, art. 4.

[3]) Laudatur ab hominibus quaevis privata persona et ei a Deo computatur in praemium, si egenti subveniat, si discordes pacificet, si oppressum a potentiori eripiat, denique si alicui qualitercunque opem vel consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus, et praemiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, justitiam servat, et disponit quid sit agendum ab hominibus suis legibus et praeceptis? Hinc et magnitudo regiae virtutis apparet, quae praecipue Dei similitudinem gerit, dum agit in regno quod Deus in mundo; unde in Exod. XXII judices multitudinis Dii vocantur. Imperatores etiam apud Romanos Dii vocabantur. Tanto autem est aliquid Deo acceptius quanto magis ad ejus imitationem accedit; unde et Apostolus monet Ephes. V: Estote imitatores Dei sicut filii charissimi. Sed si secundum Sapientis sententiam »omne animal diligit simile sibi« secundum quod causae aliqualiter similitudinem habent causati, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos et ab eo maxime praemiandos. Reg. Princ. I, c. 9.

b. Die Bestimmung des Menschen.

Es ist dem menschlichen Willen wesentlich, um eines bewußten Zweckes willen zu handeln, und man unterscheidet diese Handlungen als actiones humanas von den actibus hominis oder jenen Thätigkeiten, die der Mensch nicht als Mensch, sondern als bloßes Sinnenwesen verrichtet. Der angestrebte Zweck verleiht der Handlung ihren bestimmten Charakter (species). Da nun die Absicht des menschlichen Wollens immer auf das Gute gerichtet ist, so gibt es so viele species der menschlichen Handlungen, als es Güter oder Gegenstände des Begehrens für den Menschen gibt. Unter diesen Gegenständen ist einer der letzte und höchste, um dessen willen alle anderen begehrt werden; denn ohne einen letzten Grund des Begehrens ließe sich gar keine Thätigkeit des Willens denken, er würde ohne Wollen eines Letzten auch das Nächste nicht anstreben, indem er nicht wüßte, warum er es anstreben sollte. Dieses Letztgewollte, das er in allen Gegenständen seines Begehrens sucht, und um dessen willen er alles Andere begehrt, ertheilt seinen Handlungen den generischen Charakter (ratio generis), und es ist als ein alle Species des Begehrenswerthen potenziell in sich Fassendes nothwendig nur Eines; wenn schon dieses von allen Menschen begehrte Eine von verschiedenen Menschen nach ihrer verschiedenen Sinnesweise verschieden aufgefaßt werden mag. Das richtig verstandene höchste und letzte Begehren des Menschen kann nur Gott zu seinem Gegenstande haben, und nichts Anderes, weil der Mensch aus natürlichem Drange das vollkommene, absolut befriedigende Gut verlangt, das nur in demjenigen Wesen zu finden ist, welches die Güte selbst und demnach unbeschränkt und in aller Weise vollkommen gut ist. Die Befriedigung in Erlangung dieses höchsten und vollkommensten Gutes heißt Seligkeit, die mit Rücksicht auf ihren Gegenstand etwas Ungeschaffenes, an sich selbst aber etwas Geschaffenes ist, und in einer höchsten Energie und Thätigkeit des seligen Wesens besteht, da das vollkommene Sein nicht anders denn als vollkommene und ununterbrochene Actualität zu denken ist. Diese Thätigkeit kann nur dem erkennenden Geiste zukommen, welcher zur Anschauung Gottes entrückt das höchste ausfüllende Object seiner Thätigkeit gefunden hat; und da Gott nur im Erkennen aufgefaßt werden kann, so fällt dem

Willen nur eine dieſer Auffaſſung vorausgehende Strebethätigkeit, und eine auf die intellective Erfaſſung nachfolgende Thätigkeit des Genuſſes und Entzückens zu, ſo wie auch alle Sinne des Menſchen von dieſem Entzücken mit fortgeriſſen werden, obwol in dieſer Art des Wohlſeins durchaus nicht das Weſen der Seligkeit beſteht. Die Anſchauung Gottes oder die das Seligſein vermittelnde Thätigkeit der mit Gott vereinigten Menſchen iſt nothwendig ein Act des theoretiſchen Intellectes, indem Gott als ewige Wahrheit Gegenſtand der geiſtigen Anſchauung iſt, obſchon dieſe auch mit einer Thätigkeit des praktiſchen Intellectes verbunden iſt, indem dieſer ſein Wollen nach dem erkannten Objecte beſtimmt. Aber nicht in dieſer Thätigkeit des Selbſtbeſtimmens, ſondern in der Anſchauung des dieſe Thätigkeit veranlaſſenden Gegenſtandes beſteht die Seligkeit, die allerdings die Liebe zu Gott zur nothwendigen und weſentlichen Folge hat, wie es dem Menſchen, welcher Gott noch nicht ſchaut, weſentlich und natürlich iſt, das Gute als ſolches zu lieben. Wie das Schauen die Vollendung der Erkenntniß im Glauben iſt, ſo der Genuß des Willens der Lohn der zeitlichen Liebe, die mit dem Schauen verbundene Erfaſſung Gottes [1]) die Bewährung der zeitlichen Hoffnung. Zum Seligſein genügt das geiſtige Theilhaben an Gott, daher die Menſchen ohne Körper die Seligkeit genießen können; der Antheil des Körpers gehört zum bene esse aber nicht zum esse der Seligkeit. Das bene esse beſteht darin, daß der Menſch nicht nur vollkommen, ſondern auch in aller Weiſe Gott genieße. Aber nur ein vollkommener Körper kann am Seligſein des Menſchengeiſtes theilhaben; ein unvollkommener Körper würde den Vollgenuß der Seligkeit nicht fördern, ſondern hindern. Der Beſitz äußerer Güter wird zum Genuſſe der Seligkeit nicht erfordert; ſie ſind hier auf Erden nur um des leiblichen Wohles willen nothwendig, im

---

[1]) Dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito est finitum; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicujus rei, quae jam praesentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem. 1, 2 qu. 4, art. 3.

Jenſeits aber hat der Menſch entweder keinen, oder einen ſpirituellen, über die zeitlichen Bedürfniſſe erhabenen Leib. Selbſt die Geſellſchaft der Freunde iſt nicht weſentlich; faßt man die Freundſchaft geiſtig und edel auf, ſo erkennt man, daß ihr höchſter Werth im irdiſchen Leben in ihrem Einfluſſe auf die ſittliche Vervollkommnung beſteht; im Jenſeits aber fällt das Bedürfniß eines ſolchen Vervollkommnungsmittels weg. Wol aber gehört die Freundſchaft zum bene esse der Seligkeit, als äußere Förderung derſelben durch die gemeinſame Mitfreude der Mitgenießenden.

Die Seligkeit iſt an ſich ausſchließlich ein Geſchenk Gottes, indem kein geſchaffener Geiſt durch eigenes Vermögen ſich zur Anſchauung Gottes erheben kann. Zur Aufnahme dieſes Geſchenkes iſt eine beſtimmte Willensdispoſition nothwendig (die rectitudo voluntatis), die in der beharrlichen Richtung des Willens auf Gott beſteht. Es ſtünde in Gottes Macht, dem Menſchen zugleich dieſe Richtung und die durch ſie bedingte Seligkeit zu ertheilen. Aber die Weisheit Gottes heiſcht, daß alle Dinge auf die ihrem Weſen gemäße Weiſe zu ihrem Ziele gelangen; und da nur Gott allein ſeinem Weſen nach der Selige iſt, die geiſtbegabte Creatur aber nur die Möglichkeit derſelben in ſich trägt, ſo ſoll vorerſt durch geiſtiges Handeln dieſe Potenz in jene Thätigkeit übergeführt werden, von deren Ausübung die Erlangung der Seligkeit abhängig gemacht iſt. Gemäß ſeiner Rangſtellung in der Schöpfung als das Gott nächſte Weſen erreicht der Engel ſein übernatürliches Ziel durch Einen entſcheidenden Act, der Menſch aber, weil tiefer ſtehend und von Gott weiter abſtehend, durch eine Mehrheit aufeinanderfolgender Acte. Daß die einmal erlangte Seligkeit wieder verloren werden könne, iſt in jeder Beziehung undenkbar; die Seligkeit iſt ihrem Begriffe zufolge das vollkommenſte, allgenügende, ganz und gar befriedigende Gut, über welchem kein höheres mehr ſteht; es iſt undenkbar, daß derjenige, dem die Gnade der Anſchauung Gottes zu Theil geworden, noch etwas anderes begehren und ſeinen Willen von der Liebe zu Gott losreißen könnte; und eben ſo wenig iſt es denkbar, daß Gott ſich ihm wieder entziehen wolle, weil die Schuld unmöglich iſt, deren Strafe ein ſolches Verlaſſenwerden einzig ſein könnte. Wol aber iſt ein Unterſchied in den Graden der Seligkeit denkbar, gemäß den Unterſchieden der Würdigkeit und des Verdienſtes der einzelnen Menſchen; dieſer Unterſchied bezieht

ſich aber lediglich auf die Genußfähigkeit der Einzelnen, während Gott als Object des gemeinſamen Genuſſes Aller für Alle derſelbe iſt.

c. Das ſittliche Leben und Wirken des Menſchen.

Die ſittliche Wirkungsfähigkeit des Menſchen iſt zunächſt in ſeinem vernünftigen Willen gegründet, der als ſolcher freithätiger Handlungen fähig iſt. Dem Menſchen kommt ein ſelbſteigenes Wollen zu, ſo gewiß er ſich durch ſich ſelbſt zum Handeln beſtimmt und zugleich auch des Zweckes ſich bewußt iſt, um deſſen willen er ſich ſelbſt in Bewegung ſetzt. Dieſes ſelbſteigene Wollen oder auch Nichtwollen (non velle agere) oder Unterlaſſen des Wollens (velle non agere) iſt an ſich keinem Zwange von Außen erreichbar; allerdings hat Gott den menſchlichen Willen in ſeiner Gewalt, aber man kann nicht ſagen, daß der Einfluß Gottes dem Willen einen Zwang auferlege, weil der Zwang den Willen aufhebt, Gottes Gnade aber das Wollen nicht aufhebt, ſondern bewirkt. Auch durch die Furcht wird das ſelbſteigene Wollen nicht ſchlechthin aufgehoben; vielmehr kommen die durch die Eingebung der Furcht veranlaßten Handlungen aus dem Willen, das befürchtete größere Übel zu beſeitigen; beziehungsweiſe iſt freilich in dieſem Falle das Wollen unfrei, indem es in jedem anderen Falle, wo das Schlimmere nicht zu fürchten iſt, auch das geringere Übel nicht wollen würde. Die Verläugnung der Begierlichkeit iſt keine Verläugnung oder Aufhebung, ſondern eine eminente Bekundung des Willens; die Nachgiebigkeit gegen die Begierlichkeit iſt inſofern etwas Gewolltes, als man den früheren Willen ganz aufgegeben hat, während der durch die Furcht beſtimmte Menſch im Augenblicke des Handelns minder freiwillig handelt, weil er das früher Gewollte an ſich noch immer will, wenn er ſich auch für den Augenblick beziehungsweiſe zu dem Entgegengeſetzten verſteht. Die Unwiſſenheit kann in einem dreifachen Verhältniſſe zum handelnden Willen ſtehen; ſie kann ihm zur Seite gehen, vorausgehen und nachfolgen. Geht ſie dem ſchon disponirten Willen zur Seite, ſo hebt ſie wol die Freiwilligkeit des Geſchehenen, nicht aber die Thatſache des ſelbſteigenen Wollens auf; wie z. B. in dem Falle, wenn Jemand einen Hirſch tödtet, in welchem er, durch ſein Geſicht getäuſcht, den

gesuchten Feind zu erblicken glaubt. Ist die Unwissenheit eine Folge des Willens, so ist sie selbstverständlich etwas Freiwilliges, sei sie nun Folge der Lässigkeit und Pflichtversäumniß, oder gar eines geflissentlichen Nichtwissenwollens. Die dem Wollen vorausgehende Unwissenheit macht dasselbe zu einem unfreiwilligen, sofern sie etwas veranlaßt, was bei besserem Wissen nicht geschehen wäre.

Der Wille begehrt jederzeit Gutes und ist jederzeit auf Gutes gerichtet; ersteres, weil das Begehren Äußerung einer natürlichen Neigung ist, die nur dem Verwandten und Entsprechenden zugewendet sein kann — letzteres, weil alles Begehrte, insofern es Realität hat, eo ipso auch etwas Gutes ist. Und wenn auch das begehrte Gut nicht das Entsprechende wäre, so wird es doch als solches aufgefaßt; und nicht die Beschaffenheit der Sache an sich, sondern die Auffassung derselben bestimmt den seiner Natur nach stets auf das Gute gerichteten Willen; daher er unbeschadet seiner Natur auch ein Scheingut begehren kann. Actuell bezieht sich der Wille auf den Zweck seines Handelns, potenziell aber auch auf Dasjenige, was zur Erreichung des Zweckes führt; soweit er den Zweck als Grund des Begehrens der Mittel auffaßt, kann er sich durch einen und denselben Willensact auf den Zweck und auf das Mittel beziehen; gerade so wie der Verstand die Erkenntnißprincipien, die er zuerst für sich gedacht hat, weiters auch zugleich als Prämissen eines bestimmten Schlusses denken kann. Gleichwie aber derjenige Denkact, in welchem die Principien als Prämissen eines bestimmten Schlusses sich erwahren, verschieden ist von dem Acte, in welchem sie an sich ohne Beziehung auf das aus ihnen gefolgerte Resultat gedacht werden; so ist auch derjenige Willensact, in welchem sich der handelnde Geist auf das Mittel bezieht, durch das er bewußter Weise den Zweck anstrebt, als nachfolgender Act von dem ersten verschieden, in welchem er sich einzig und unmittelbar auf seinen Zweck bezieht. Der nachfolgende, auf das Mittel gerichtete Act ist der eigentliche selbstthätige Act des Willens; im ersteren Acte ist er wol auch thätig, aber nicht als Selbstbeweger, sondern als Bewegter. Und zwar wird er zunächst und unmittelbar durch den Verstand und durch das sinnliche Begehren in Bewegung gesetzt; durch den Verstand, durch welchen sich ihm die Erkenntniß des vom Willen begehrten Guten im Allgemeinen vermittelt — durch das sinnliche Begehrungsvermögen, dessen Affection eine bestimmte Disposition

des Menſchen bewirkt, welcher zufolge er gerade dieß oder jenes als gut und begehrenswerth hält. Gleichwol kann er aber auch in dieſer Abhängigkeit von Verſtand und Sinnlichkeit nicht aufhören, Wille zu ſein; alſo muß er, bevor er ſich zur Anſtrebung des durch ſinnliche und geiſtige Vorſtellung ihm vorgehaltenen Gutes beſtimmt, früher noch durch einen eigenen Act zum Wollen dieſes Gutes beſtimmt werden. Dieſe Anregung zum Wollen des erkannten Gutes kann nicht wieder aus einem Wollen hergeleitet werden; ſonſt müßte auch dieſes ſelbſt wieder aus einem anderen vorausgehenden Wollen abgeleitet werden u. ſ. f. in's Unendliche. Alſo muß das Wollen, d. h. dieß, daß der Wille will, von einer außerhalb des Willens gelegenen Urſache bewirkt werden. Ein ſolcher Einfluß kann von keiner phyſiſchen Potenz ausgehen, da der Wille als immaterielle Potenz von den materiellen Potenzen nicht beſtimmt werden kann, alſo auch nicht von den Geſtirnen [1]), und überhaupt von keiner geſchaffenen Potenz, ſondern einzig nur von Gott. Denn die einem Weſen natürlich eigene Bewegung — und eine ſolche iſt das Wollen — kann dem Weſen nur von ſeiner erſten Urſache mitgetheilt werden; zudem hat der Wille als geiſtige Potenz Gott zum eigentlichſten Objecte ſeines Begehrens, alſo kann er auch nur von Gott bewegt werden.

Das von Gott erregte Wollen kann ein naturnothwendiges oder wahlfreies Wollen ſein, je nachdem das Object des Willens beſchaffen iſt. Dasjenige, was in aller Weiſe gut iſt, ohne daß ihm

---

[1]) Appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum coelestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures homines sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quae praenuntiantur de actibus hominum secundum considerationem coelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomaeus dicit in Centiloquio, sapiens dominatur astris, scil. quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui coelesti subjectam, hujusmodi coelestium corporum effectus. Vel ut Augustinus dicit II. super Gen. ad lit., fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur; quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est. 1, 2 qu. 9, art. 5.

irgend ein Mangel (Übel) anhaftet, begehrt der Wille nothwendig ſeiner eigenſten Natur gemäß, weil er die Seligkeit, die in Beſitz und Genuß des abſoluten Gutes beſteht, naturnothwendig begehrt. Die particulären Güter, welchen ein Mangel (Übel) anhaftet, laſſen der Erwägung Raum, ob ſie begehrenswerth ſeien oder nicht. Aber auch unter dieſen, der freien Wahl anheim gegebenen Gütern gibt es wieder ſolche, zu welchen er ſich, wenn auch nicht nothwendig, ſo doch natürlich hingezogen fühlt; dieß ſind die unter dem (vom bonum universale zu unterſcheidenden) bonum in communi inbegriffenen Güter, die den einzelnen Potenzen des Menſchen entſprechen; ſo das ſinnliche esse und vivere, das intellective verum u. ſ. w. Den ſinnlichen Gegenſtänden gegenüber behauptet der Menſch, ſo lange er den Gebrauch der Vernunft hat, immer das Vermögen der freien Wahl; dieſe iſt nur dann ſchlechthin unmöglich, wenn der Menſch durch eine heftige Reizung um den Gebrauch der Vernunft gebracht worden iſt, in dem Zuſtande der durch heftigen Zorn entſtandenen Wuth oder Raſerei.

Das Ziel der Willensthätigkeit iſt die Vollendung aller anderen Potenzen des Menſchen. Der daraus erwachſende Genuß iſt die Frucht ſeiner Willensanſtrengungen. Er iſt dieſes Genuſſes fähig, weil er ein erkenntnißfähiges Weſen iſt, und darum, wie er zufolge ſelbſteigener Erkenntniß ſich zum Handeln beſtimmt, ſo auch in Kraft ſeiner Erkenntniß des erreichten Zieles froh werden kann. Eine vollkommene Befriedigung kann nur einem Vernunftweſen zu Theil werden, weil nur dieſes das Gute allgemein auffaſſen und anſtreben kann; iſt die Befriedigung überhaupt von der Erreichung eines um ſeiner ſelbſt willen Begehrten abhängig, ſo die vollkommene, abſolute Befriedigung von der Erreichung des zuletzt und zuhöchſt Begehrten. Der Genuß deſſen, was als Mittel zum begehrten Ziele führt, kann nur in uneigentlicher Weiſe Genuß genannt werden; eigentlichen Genuß gewährt dem Strebenden wol auch die geiſtige Präſenz des von ihm angeſtrebten Zieles, aber keinen vollkommenen, bei welchem er ſich endlich beruhigen könnte.

Die geiſtige Fixirung eines durch menſchliche Strebekraft zu erreichenden Zieles oder die intentio iſt das erſte Moment in der Reihe von Acten, welche zur Ausführung einer beſtimmten Handlung erfordert werden. Die intentio iſt inſofern eine That des Willens, als er allen von ihm beherrſchten Kräften des Menſchen

die Richtung auf dieſes beſtimmte Ziel gibt, ſei dieſes nun das abſolut letzte oder verhalte es ſich als Mittel zum letzten Ziele. Das Nächſte, was hierauf folgt, iſt die Wahl des zweckdienlichen Mittels (electio), welcher nach Umſtänden eine Berathung (consilium) der ratio collativa vorausgeht, wofern es nämlich die Wichtigkeit der Sache heiſcht, oder nicht ſchon ein normaler und kunſtgemäßer Vorgang in der Ausführung vorgezeichnet iſt. Der Ausgangspunct der Berathung iſt der für den Handelnden feſtſtehende Zweck, der terminus conclusionis das im gegebenen Falle zunächſt Thunliche und Ausführbare, das Schlußverfahren hiebei das analytiſche, indem hier das prius in cognitione das posterius in esse iſt, mithin von der im Voraus feſtgeſetzten Wirkung auf die zu entdeckende Urſache geſchloſſen wird. Iſt ein Mittel gefunden, ſo handelt es ſich um die Zuſtimmung des Willens, d. i. des vernünftigen Begehrens zu dem gefundenen Mittel. Die Zuſtimmung iſt die Application des Begehrens auf das Reſultat der Überlegung (applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii); ſie verhält ſich zum intellectiven Willen, wie die rationelle Wiſſenſchaft zur intellectiven Einſicht [1]). Der Intellect bezieht ſich unmittelbar auf die Principien, und der Wille unmittelbar auf die Zwecke; die ratio hingegen unmittelbar auf die Folgerung und der Conſens unmittelbar auf das Mittel. Wahl und Zuſtimmung fallen ſachlich zuſammen, wenn ſich nur Ein mögliches Mittel darbietet; ſie treten ſachlich aus einander, wenn aus mehreren zweckdienlich erachteten Mitteln eines als das vorzüglichſte gewählt wird. Nur dem vernunftgemäßen Willen ſteht die Entſcheidung zu, weil ſie als die höhere alles in ihren Bereich Fallende zum endgültigen Abſchluſſe zu führen hat, in der praktiſchen Sphäre eben ſo gut, wie auf dem Gebiete des Erkennens. Hat ſich der vernünftige Wille für ein beſtimmtes Mittel entſchieden, ſo handelt es ſich um Anwendung (usus) deſſelben zum Behufe der Realiſirung des geſetzten Zweckes [2]). Dieſe

[1]) Sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est scil. intellectus, ita consentimus his, quae sunt ad finem, propter finem, cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scil. voluntas. 1, 2 qu. 15, art. 3.

[2]) Uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum. 1, 2 qu. 16, art. 2.

Anwendung ist ebenfalls Sache des vernünftigen Willens — des Willens, weil er das movens primum der menschlichen Handlungen ist — des vernünftigen Willens, weil eine bewußte und berechnete Beziehung des Mittels auf den Zweck nur einem vernünftigen Wollen eigen sein kann. Der Wille wirkt aber nicht allein durch sich selbst, sondern bestimmt auch alle anderen Kräfte des Menschen, so wie die ihm verfügbaren äußeren Objecte zur Ausführung der beabsichtigten zweckdienlichen Handlung; die Vernunft muß ihm als Leiterin, die übrigen Kräfte müssen ihm als Werkzeuge dienen in der Ergreifung und Handhabung des zweckdienlichen Mittels, und sind eigentlich selbst schon Mittel des handelnden Willens. Mit dieser, der Ausführung der entworfenen Handlungsweise zugewendeten Thätigkeit tritt der Wille aus der habitudo prima des actus elicitus, welche mit der electio abschließt, in die habitudo secunda des actus imperatus über. Der actus imperatus ist die Vollziehung der von der Vernunft angezeigten und von dem Willen befohlenen zweckdienlichen Handlung durch die vom Willen beherrschten Kräfte des Menschen. Das imperium des Willens fällt als Mittleres zwischen die electio und den usus, bildet aber mit dem usus Einen Act, welcher seinen specifischen Charakter durch das imperium erhält [1]). Der gebietende Wille empfängt aber sein Gebot von der Vernunft, die also das primum imperans, wie der Wille das primum agens ist. Wie dem Willen, so kann die Vernunft auch sich selbst gebieten, weil sie auf sich selbst zu reflectiren vermag; und zwar zunächst kann sie sich das Thätigsein gebieten, und eben so kann sie sich in demjenigen, was nicht auf naturnothwendiger Einsicht beruht, ein zustimmendes oder abweisendes Verhalten auferlegen. Daher die später des Näheren zu begründende Unterscheidung der Tugenden der Erkenntniß von den praktischen Willenstugenden,

---

[1]) Sicut in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus primi moventis formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa. 1, 2 qu. 17, art. 4.

welche abermals doppelter Art ſind, je nachdem man den Willen an ſich, oder in ſeinem Verhältniſſe zur Sinnlichkeit in's Auge faßt. Die Übung und Gewandtheit im Gebrauche der dem Willen dienſtbaren motoriſchen Vermögen iſt keine Tugend, ſondern eine Kunſt (ars), die gleichſehr im Dienſte des guten, wie des böſen Willens ſtehen kann.

Jede menſchliche Handlung iſt von gewiſſen Umſtänden [1]) begleitet, die, obſchon accidentell, gleichwol zur Charakteriſtik derſelben gehören; daher ſowol der Redner, wie der Politiker und der Moraliſt auf ſie Bezug nimmt: erſterer zur anſchaulicheren und nachdrücklicheren Darſtellung des Empfehlenswerthen oder Tadelhaften an einer Sache, der Politiker von Seite ihrer Nützlichkeit oder Gefährlichkeit, Verdienſtlichkeit oder Strafwürdigkeit, der Moraliſt nach ihrer Beziehung auf den ſittlichen, nach ihrem Verhältniß zu Vernunft und Gewiſſen beſtimmten Charakter der Handlung. Der Theolog, dem jede Kunſt des Verſtandes dienſtbar iſt, faßt alle dieſe Geſichtspuncte zuſammen, um dem Intereſſe ſeiner Wiſſenſchaft zu genügen. Die erwähnten Umſtände berühren entweder die Handlung als ſolche, wie die Umſtände der Zeit und des Ortes als Maaß, der modus agendi als Qualität — oder ſie berühren das Reſultat (quid) der Handlung oder endlich die Urſache derſelben, und zwar die causa finalis oder materialis oder agens, und zwar agens principalis oder instrumentalis. Cicero führt die Geſammtheit derſelben in dem bekannten Gedächtnißverſe vor: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Ariſtoteles fügt noch als Achtes hinzu: circa quid, welches unter Cicero's quid enthalten iſt. Die wichtigſten Umſtände betreffen das propter quid als causa finalis und das quid, weil unmittelbar die Subſtanz der Handlung berührend.

Um den ſittlichen Werth einer Handlung zu beurtheilen, hat

---

[1]) Nomen circumstantiae ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo, quaecunque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt. 1, 2 qu. 7, art. 1.

man auf das Willensobject, auf die wesentlichen Umstände und auf den Willenszweck Rücksicht zu nehmen. Im allgemeinsten Sinne ist wol jede Handlung gut, weil das Böse und Schlimme im Mangel und Nichtsein besteht, daher es schon etwas Gutes ist, daß überhaupt gehandelt wird. Es handelt sich aber nicht bloß um das esse, sondern um die plenitudo essendi einer Handlung; und diese plenitudo ist eben durch die rechte Beschaffenheit der angegebenen drei Momente bedingt [1]). Das Erste, was bei einer menschlichen Handlung berücksichtigt werden muß, ist die durch das Object der Thätigkeit bedingte Species der Handlung. Alle Objecte sind an sich gut, aber nicht alle stehen im rechten Verhältnisse zu dem Guten, was durch die Handlung bewirkt werden soll; daher ist ein dem sittlichen Zwecke adäquates Object die erste Möglichkeitsbedingung einer sittlich guten Handlung. Die Güte der Handlung aber ist noch keine volle, wenn die Handlung, obwol ihrem Objecte nach zuläßig, doch in Hinsicht auf die Umstände, unter welchen sie vollführt wird, Mängel darbietet; wie man kein Ding vollkommen nennen kann, wenn es, obwol in seiner substanziellen Form unversehrt, in seinen accidentellen Qualitäten schadhaft ist. Endlich läßt sich bei den menschlichen Handlungen vom bewußten Zwecke derselben nicht absehen, da das Sein eben durch seine Beziehung auf den Zweck unter den Gesichtspunct des Guten gestellt wird. Eine in den angegebenen drei Beziehungen befriedigende Handlung ist als eine vollkommene Handlung sittlich gut; jeder Defect oder jede Unvollkommenheit stempelt sie zur sittlich bösen Handlung, und zwar ist sie in dem Maaße böse, als sie mangelhaft ist [2]). Der Defect von Seite des Objectes so wie des Zweckes

---

[1]) In actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scil. est actio; quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate; alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam. 1, 2 q u. 18, art. 4.

[2]) Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. 1, 2 q u. 18, art. 4.

drückt der ſittlichen Handlung einen Charakter auf, kraft deſſen ſie von der rückſichtlich des Objectes und des Zweckes ſittlich guten Handlung ſpecifiſch verſchieden iſt. Die rückſichtlich des Willensobjectes verfehlte Handlung ſteht der in dieſer Hinſicht gutbeſtellten und vernunftgemäßen Handlung als widervernünftige Handlung gegenüber; wenn alſo die Beziehung des Willens auf ein beſtimmtes Object bewirkt, daß die Handlung einen ſpecifiſchen Charakter überhaupt habe, ſo entſcheidet das Verhältniß des Objectes zur Vernunft, ob dieſer ſpecifiſche Charakter ein ſittlich-guter oder ſittlich-ſchlechter ſei [1]). Das Object der Handlung charakteriſirt aber dieſe nur von ihrer ſtofflichen Seite; die formale Seite der Handlung liegt in der Abſicht, aus welcher ſie hervorgeht. Da nun der beabſichtigte Zweck eben ſo gut ein Object des inneren Willensactes iſt, wie das äußere Gut, welches der Handlung den ſtofflichen Charakter verleiht, Object des äußeren Willensactes iſt, ſo tritt rückſichtlich des Zweckes derſelbe ſpecifiſche Gegenſatz zwiſchen guten und ſchlechten Handlungen hervor, wie rückſichtlich des äußeren Objectes. Man hat alſo materielle und formelle Güte und Schlechtigkeit der Handlungen zu unterſcheiden. Iſt nun das Object der Handlung nicht ſchon an ſich für den Zweck geordnet, ſo beſtehen zwei ſittlich charakteriſirende Species einer und derſelben Handlung neben einander; der Diebſtahl z. B. hat nicht ſchon an ſich die Beziehung auf einen mittelſt ſeiner zu begehenden Ehebruch, daher hat die mit der Abſicht des Ehebruches verbundene Handlung des Diebſtahls zwei neben einander beſtehende Species einer ſittlich-ſchlechten Handlung an ſich. Steht aber das Object der Handlung in einer inneren Beziehung zum Zwecke, ſo iſt die eine Species in der anderen Species derſelben Handlung enthalten [2]); und zwar ordnet ſich der

---

[1]) In actibus bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem; quia ut Dionysius dicit, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scil. secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. 1, 2 qu. 18, art. 5.

[2]) Secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus spe-

vom Objecte herrührende Charakter (differentia specifica) dem durch die Zweckbeziehung beſtimmten Charakter als dem Communius und Formalius unter. Auch aus den Umſtänden kann der Handlung ein ſpecifiſcher Charakter erwachſen, wenn ſie gegebenen Falls nicht bloße Zufälligkeiten ſind, ſondern als weſentliches Moment im Denken der ordnenden Vernunft erſcheinen [1]). So hört der Umſtand des Ortes auf, bloße Zufälligkeit zu ſein, wenn der Ort ein heiliger iſt; daher der am heiligen Orte begangene Diebſtahl auch den ſpecifiſchen Charakter einer Heiligthumsſchändung an ſich trägt. In anderen Fällen tragen die Umſtände wenigſtens zur Erhöhung oder Verringerung der Bedeutung einer Handlung in eadem specie bei.

Neben den ſittlich guten und ſittlich böſen Handlungen gibt es auch ſittlich indifferente Handlungen, d. i. ſolche, welche weder ſittlich gut noch ſittlich böſe ſind. An ſich genommen ſind diejenigen Handlungen indifferent, welche in Rückſicht auf ihr Object keine ſittliche Charakteriſirung zulaſſen, weil die Beziehung des Willens zu dieſem weder vernunftgemäß noch vernunftwidrig iſt [2]), z. B. das

---

ciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea, quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie scil. albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus, qui secundum suam speciem est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest. 1, 2 qu. 18, art. 7.

[1]) Quia natura determinata est ad unum, nec potest processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est, quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicujus rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum; sed quolibet dato potest ulterius procedere; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus. 1, 2 qu. 18, art. 10.

[2]) Duplex est privatio. Quaedam quae consistit in privatum esse, et haec nihil relinquit sed totum aufert; ut coecitas totaliter aufert visum et tenebrae lucem, et mors vitam; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quae consistit in privari; sicut aegritudo est

Aufheben eines Strohhalmes u. ſ. w. Aber die an ſich gleichgültige Handlung iſt nicht immer in Hinſicht auf das handelnde Individuum gleichgültig, ſondern nur dann, wenn ſie ohne Abſicht und Advertenz des Verſtandes geſchieht, alſo überhaupt nicht ein eigentlicher actus humanus iſt, ſondern unmittelbar aus irgend einer Imagination hervorgeht [1]).

Die vollſtändige Handlung ſchließt einen doppelten Act des Willens in ſich, einen inneren und einen äußeren. Demnach iſt noch aufzuzeigen, wornach im Beſonderen die ſittliche Güte des inneren und des äußeren Objectes zu beſtimmen iſt. Wenn überhaupt nur derjenige Wille gut iſt, der ein vernunftgemäßes Object wählt, ſo wird auch die Güte des inneren Willensactes durch das Object deſſelben bedingt ſein, und zwar unabhängig von den Umſtänden; denn das Object dieſes Actes iſt unmittelbar der Zweck ſelbſt, nach deſſen Beſchaffenheit der Wille nothwendig ein guter oder böſer Wille iſt [2]). Die innere Willenshandlung charakteriſirt

---

privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in comment. sup. lib. Praedicament.; quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum. 1, 2 qu. 18, art. 8.

[1]) Aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio; sed tamen isto modo nullus actus est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus vel niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei. 1, 2 qu. 18, art. 9.

[2]) Supposito, quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi; et sic impossibile est

ſich alſo in ihrer ſittlichen Qualität weſentlich durch ihre Abſicht; und da das Verſtändniß des Zweckes durch die Vernunft vermittelt wird, ſo iſt eben deßhalb die Güte des inneren Willensactes von der Vernunft abhängig. Die Vernunft aber erkennt als causa secunda das Wahre im Lichte Gottes oder der ewigen Vernunft; daher iſt die Güte des Willens zuhöchſt von der ewigen Wahrheit und den in ihr ausgeſprochenen Geſetzen abhängig. Der Wille, welcher der Vernunft nicht folgt, iſt jederzeit böſe, auch dann, wenn ihr Urtheil irrig, mithin kein Ausfluß der ewigen Vernunft iſt; mißachtet er ein unſittliches Gebot der irrenden Vernunft, ſo thut er das entgegengeſetzte Gute mit böſem, der eigenen Überzeugung entgegenhandelnden Willen; die Handlung iſt wol nicht an ſich, aber per accidens böſe. Daraus folgt aber noch nicht, daß das der irrenden Vernunft gemäße Handeln nie böſe ſei; der Handelnde iſt nur dann ohne Schuld, wenn er am Irrthume der Vernunft keine Schuld hat.

Die Güte des inneren Willens iſt von der Abſicht abhängig; nicht immer aber iſt der Wille ſo gut als die Abſicht, weil er öfter ein Object will, welches dem beabſichtigten Zwecke nicht proportionirt iſt, mit anderen Worten weil er nicht ſo viel thun will, als zur vollkommenen Verwirklichung ſeiner Abſicht nothwendig wäre. Wenn er jedoch ſo viel thun will, aber mit geringerer Intenſion dieß will, als er den Zweck will, ſo hat der Wille an der Güte der Abſicht formell Antheil, inſofern jedoch der Wille nicht ſo intenſiv will, als er ſich vornimmt zu wollen, bleibt das wirkliche Verdienſt der inneren Handlung hinter dem gewollten Verdienſte zurück.

Das letzte Abſehen iſt in allen inneren Willensacten auf das bonum universale, auf Gott gerichtet. Zufolge dieſer Richtung iſt der Wille gut. Da aber das Höchſte in jedem Genus das Richtmaaß alles ihm Untergeordneten iſt, ſo iſt das göttliche Wollen

---

quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo, quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo, quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis. 1, 2 qu. 19, art. 2.

das Richtmaaß des menſchlichen, und die Güte des menſchlichen Willens von ſeiner Übereinſtimmung mit dem göttlichen Willen abhängig. Nun aber kann der Menſch die Ordnung des Ganzen nicht mit göttlichem Blicke überſchauen, und faßt die particulären Güter nach ihrem Verhältniß zu ſeiner Natur auf. Demgemäß kann ihm etwas als gut erſcheinen und als ſolches von ihm gewollt werden, während er Gott nach ſeiner univerſellen Anſchauung nicht als gut erkennt und will. Darum wird keine materielle, ſondern nur eine formelle Übereinſtimmung des menſchlichen Willens mit dem göttlichen zum unbedingten Richtmaaße der Güte des menſchlichen Willens gemacht. Die von der univerſellen göttlichen Auffaſſung abweichende particuläre Auffaſſung des Menſchen iſt mittelbar ſelbſt ein Werk Gottes, weil er der Urheber der menſchlichen Natur iſt, die ſich ſelbſt treu gerade ſo und nicht anders will.

Die Güte der äußeren Handlung iſt durch zwei Momente bedingt: durch ihre Vernunftgemäßheit an ſich, und durch die Güte des inneren Willens, der durch ſie in's Werk geſetzt wird. An ſich wird von ihm gefordert, daß ſie den Umſtänden gemäß ſei; und hierin erfährt ſie eine von der Rückſicht auf ihren Zweck geſonderte Beurtheilung, und trägt weſentlich zur Erhöhung des Werthes oder Unwerthes der Handlung im Allgemeinen bei, indem der innere Act durch ſeine äußere Vollführung zu ſeiner Vollendung gelangt. Die Willensgüte oder Bosheit der inneren Handlung wird nur zufälliger Weiſe durch die äußere Vollführung des vorgeſetzten Werkes geſteigert; erſtlich numeriſch, wenn der Wille für den Moment von der Ausführung abſtehend ſpäter noch einmal die Abſicht erneuert, um ſie auszuführen — ſodann extenſiv, wenn jemand das von einem Anderen wegen entgegenſtehender Hinderniſſe aufgegebene Werk mit entſchiedenerem und angeſtrengterem Willen wirklich zu Ende führt — endlich intenſiv, wenn die Ausführung mit Umſtänden verbunden iſt, die ihrer Natur nach ſchwächend und hebend auf den Willen einwirken; wer trotz der ſeinen guten Willen herabzuſtimmen geeigneten Umſtände dennoch das Gute, oder trotz der ſein ſittliches Gefühl weckenden äußeren Umſtände dennoch das Böſe vollführt, bewährt einen intenſiv beſſeren oder ſchlimmeren Willen, als ein Anderer, bei welchem dieſe Umſtände wegfallen. Die vorausbedachten Folgen der Handlung erhöhen den Werth oder Unwerth der Handlung; ſind ſie nicht vorausbedacht worden, ſo muß

zwiſchen gewöhnlichen, meiſtens eintretenden Folgen und zwiſchen ſelten, ganz zufällig eintretenden Folgen unterſchieden werden, indem allerdings erſtere, nicht aber letztere den Werth oder Unwerth der Handlung erhöhen können.

Das menſchliche Wollen iſt durch gewiſſe Seelenzuſtände beſtimmt, welchen die menſchliche Seele vermöge ihrer ſenſitiven Erregbarkeit ausgeſetzt iſt. Die aus den ſinnlichen Erregungen entſpringenden Leidenheiten (passiones) der Seele ſind doppelter Art: concupiscible und irascible. Die concupisciblen Leidenheiten beziehen ſich auf das Gute und Schlimme als ſolches, die irasciblen auf die Hinderniſſe, welche ſich der Erlangung des Guten und der Abwendung des Schlimmen entgegenſtellen. Jede der beiden Arten von Leidenheiten ſchließt entgegengeſetzte Stimmungen in ſich; jedoch ſcheiden ſich die der erſteren Art angehörigen nur nach den Gegenſätzen der afficirenden Objecte, die der letzteren Art angehörigen Stimmungen aber auch nach den Gegenſätzen des ſubjectiven Verhaltens zum begehrten oder verabſcheuten Objecte. Die concupisciblen Affecte und Leidenheiten haben einfach das Gute zum terminus ad quem, das Schlimme zum terminus a quo; die irasciblen Paſſionen aber können auch das Gute zum terminus a quo haben, wofern es ſeiner Schwierigkeit wegen aufgegeben wird (desperatio), und das Schlimme zum terminus ad quem, ſofern durch Überwindung deſſelben das Gute errungen werden ſoll (audacia). Einzig die ira findet kein Contrarium unter den Leidenheiten; denn das Ablaſſen der ira iſt bloß privatives Gegentheil der vorausgegangenen Stimmung, und die an deren Stelle tretenden Leidenheiten ſind entweder Traurigkeit oder Freude, welche nicht der ira, ſondern unter einander conträr entgegengeſetzt ſind. Die concupisciblen Paſſionen ſcheiden ſich zunächſt nach den Gegenſätzen der afficirenden Objecte; das Gute übt eine attractive, das Schlimme eine abſtoßende Gewalt aus. Hiedurch wird zunächſt Hinneigung oder Abneigung (amor — odium) hervorgerufen. Hieraus entſpringt weiter Verlangen nach dem Guten, Verabſcheuung des Schlimmen (concupiscentia — fuga v. abominatio). Die Erlangung des Gewünſchten verurſacht Freude, die fruchtlos gemiedene Betheilung mit dem Schlimmen Schmerz und Betrübniß (delectatio — tristitia). Die irasciblen Leidenſchaften unterſcheiden ſich nach dem entgegengeſetzten ſubjectiven Verhalten zum Guten oder zum Schlimmen.

Hinſichtlich des noch nicht erlangten Gutes verhält ſich der Menſch entweder hoffend, oder verzichtet auf die Möglichkeit der Erlangung (spes — desperatio); das noch nicht eingetretene Schlimme flößt ihm, je nachdem er ſich ihm gewachſen oder nicht gewachſen fühlt, eine kühne oder beſorgte Stimmung ein (audacia — timor). Das bereits herangetretene Gute kann keinen irasciblen Affect hervorrufen; das bereits gegenwärtige Übel hingegen kann die Widerſtandskraft des Zornes (ira) hervorrufen [1]). Unter den Paſſionen haben einige eine hervorragende Bedeutung; Freude und Traurigkeit ſind die ſchlechthin höchſten, weil ſie ſchlechthin Ende und Erfüllung aller anderen ſind — Furcht und Hoffnung ſind relativ höchſte und letzte Leidenheiten, in ſo weit ſie die letzten Bewegungen der Seele vor der Endentſcheidung ausdrücken. Daher der Spruch des Boëthius de consol. I, metr. 7:

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.

Wie es dem Menſchen im Unterſchiede von reinen Geiſtweſen [2]) eigen iſt, von ſolchen ſenſitiven, mit einer körperlichen Umſtimmung [3])

---

[1]) Noch ein anderer Grund, warum es kein Contrarium zur ira gibt: Ex hoc ipso, quod ira causatur ex contrariis passionibus, scil. a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in se ipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium malorum, ex quibus causantur. 1, 2 qu. 46, art. 1.

[2]) Amor et gaudium et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus civ. Dei IX, c. 5: Sancti Angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae passione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. 1, 2 qu. 22, art. 3.

[3]) Ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio; unde in definitione motuum appetitivae partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quod ira est ascensio sanguinis circa cor. 1, 2 qu. 22, art. 2.

verbundenen Erregungen bewegt zu werden, ſo iſt er im Unterſchiede vom Thiere im Stande, dieſe Erregungen durch ſeinen vernünftigen Willen zu beherrſchen, in ſo weit ſie nicht bloße Dispoſitionen des Körpers, ſondern Acte einer ſeeliſchen Potenz ſind. Denn in dieſer Hinſicht richten ſie ſich nach der ſinnlichen Vorſtellung, die ihrerſeits wieder unter der Herrſchaft der Vernunft ſteht, und in deren rationalem Denken über ſich ſelbſt aufgeklärt wird. Man kann alſo nicht mit den Stoikern ſagen, daß die Leidenheiten der Seele als ſolche ſchon Krankheiten der Seele ſeien; ſie ſind es nur in ſo weit, als ſie ſich der Herrſchaft der Vernunft entziehen. Daß jede Leidenheit mit einer vom Willen unabhängigen Dispoſition des Körpers verbunden iſt, macht ſie nicht auch ſchon zu einem vernunftwidrigen, krankhaften Zuſtande [1]). Allerdings wird ſelbſt das Verdienſt der guten Handlung dadurch geſchwächt, daß ſie vorkommenden Falles durch eine das Urtheil der Vernunft und den ſelbſteigenen Entſchluß des Willens präoccupirende ſinnliche Leidenheit verurſacht wird; umgekehrt aber iſt es für den Menſchen ein Zuwachs an ſittlicher Güte, wenn ſein geiſtiges Denken und Wollen das ſinnliche Begehren nach ſich beſtimmt, oder wenn er gefliſſentlich gewiſſe Leidenheiten in ſich hervorruft, um zur Ausführung des vorgeſetzten Guten deſto mehr geſtimmt zu ſein. Denn, je größer die Sphäre, über welche die Macht des Guten ſich erſtreckt, deſto größer dieſes ſelbſt. Inſofern das ſenſitive Leben am Vernunftleben participirt, fallen die Paſſionen der Seele, abgeſehen von der bewußten und ausdrücklichen Beziehung des vernünftigen Willens, auf ſie unter den Gegenſatz von gut und böſe; es gibt Stimmungen, die an ſich genommen mit rechtem vernünftigen Wollen im Einklange oder im Widerſpruche ſtehen. So iſt die natürliche Scham etwas Gutes, die natürliche Feigheit, die unfreiwilligen Regungen des Neides ſind etwas Schlimmes.

Obwol die Paſſionen zunächſt dem ſinnlichen Begehrungsvermögen angehören, ſo ſind ſie doch nicht ausſchließlich auf dieſe

---

[1]) In omni passione animae additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolem aut diastolem, et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis. 1, 2 qu. 24, art. 2.

Sphäre beſchränkt, wenn man unter Leidenheit nicht bloß einen ſenſiblen Zuſtand, ſondern überhaupt eine durch empfangene Eindrücke bewirkte Umſtimmung verſteht. So gibt es nicht bloß eine Liebe des ſenſiblen Begehrungsvermögens, ſondern auch eine Liebe des vernünftigen Willens, welche als ſolche dilectio heißt, inſofern ſie eine Wahl vorausſetzt — charitas, wenn ſie aus einer ſolchen Werthſchätzung des begehrten Gutes hervorgeht. Man unterſcheidet ferner zwiſchen amor concupiscentiae und amor amicitiae; erſtere Stimmung geht auf das Gut, welches man für ſich oder jemand Anderen wünſcht und begehrt, letztere auf die Perſon, welcher man das Gut wünſcht. Die Liebe hat die Erkenntniß des geliebten Gutes zu ihrer Vorausſetzung, wenn auch die Erkenntniß der Liebe an Größe nachſtehen kann; ſo kann man die Wiſſenſchaften lieben, ohne noch eine tiefere Erkenntniß derſelben zu beſitzen, zu deren Anſtrebung man eben durch die Liebe zu denſelben getrieben wird; ſo kann auch eine ſehr unvollkommene Erkenntniß Gottes eine höchſte Liebe zu ihm entflammen, in ſo weit das Wenige, was man über Gott weiß, hinreicht, uns einen höchſten Begriff von Gott beizubringen. Die Liebe iſt weſentlich auch von der Ähnlichkeit zwiſchen dem Begehrenden und Begehrten abhängig; iſt der Begehrende in Wirklichkeit ſelber dasjenige, was er an dem Begehrten liebt, ſo iſt dieſe Liebe Freundesliebe (amor amicitiae); neigt er zum Gegenſtande ſeiner Liebe aus einer bloß potenziellen, der Actualiſirung bedürftigen Ähnlichkeit hin, ſo iſt dieſe Neigung amor concupiscentiae. Die beiderſeitige Actualität der gemeinſamen Ähnlichkeit kann auch Abſtoßung und Haß erzeugen, wofern der Eine durch das gleichgeartete Sein und Streben des Anderen ſich beeinträchtigt glaubt; darum liegen ſich nach Ariſtoteles die Töpfer in den Haaren, und feinden nach dem Worte der Schrift die Stolzen ſich wechſelſeitig an. Die Liebe führt zur Einigung mit dem Geliebten; die begehrende Liebe (amor concupiscentiae) ſucht die Gegenwart des Geliebten, die Freundesliebe iſt dadurch mit dem Geliebten Eins, daß ſie in ihm das eigene Ich verdoppelt ſieht und darum alle Wünſche für das eigene Ich auf das zweite Ich überträgt. Die Liebe bewirkt nicht bloß die Einigung, ſondern auch ein Ineinanderſein des Liebenden und Geliebten (mutua inhaesio). Das Geliebte iſt im Gedanken und Begehren des Liebenden und umgekehrt. Das Geliebte lebt in den Gedanken des Liebenden, er trägt es im

Herzen; es iſt in ſeinem Begehren, und er freut ſich deßhalb ſeiner Gegenwart, ſehnt ſich nach dem Abweſenden und wünſcht ihm die Fülle des Guten aus reinem, unintereſſirten Wohlwollen und Wohlgefallen. Der Liebende iſt im Geliebten durch innige Verſenkung ſeiner Gedanken in daſſelbe, durch innigſtes Genießen deſſelben, durch innigſte Theilnahme an dem, was der Geliebte will, wirkt und leidet. Durch dieſes Ineinanderſein Beider wird jeder der Liebenden außer ſich verſetzt (ecstasis) ſowol in ſeinem Auffaſſungsvermögen, wie auch in ſeinem Strebevermögen. In der Liebe zum Himmel wird der Menſch über die ihm natürliche ſinnliche und vernünftige Erkenntnißart hinausgehoben, von dämoniſchen Gelüſten durchdrungen ſinkt er unter ſie hinab zur blinden, ſinn- und verſtandloſen Raſerei. Eben ſo geht er nach dem Geliebten ſtrebend aus ſich ſelbſt heraus, theilweiſe in Kraft der begehrenden Liebe, gänzlich in der wohlwollenden Liebe. Die Liebe wirkt den Eifer in jedem Sinne; die begehrende Liebe kann zu Eiferſucht und Neid hinreißen, die Freundesliebe macht den Liebenden für Ehre, Glück und Willen des Geliebten eifern. Die Liebe iſt eine Affection des Liebenden, welche denſelben entweder zu etwas Vollendetem formt oder ganz und gar verdirbt und verhäßlicht; im letzten Sinne iſt alſo die Liebe eine ſchwächende und verderbende Leidenheit (passio laesiva). Abgeſehen von der Beſchaffenheit des Objectes führt überhaupt die Intenſivität der Leidenheit eine körperliche Ermattung herbei (Hohel. 2, 5), welche Folge und Ausdruck verſchiedenartiger Stimmungen des Liebelebens ſein kann, ſei es das Schmelzen in der Liebesgluth (liquefactio) oder die Auflöſung im ſeligen Anſchauen (fruitio), oder die Wirkung der ſchmachtenden Sehnſucht (languor) oder die Folge des heißentzündeten Strebens (fervor). Die Liebe iſt Urſache alles deſſen, was geſchieht, jede Kraft folgt dem Liebeszuge, der ſie auf ihr Ziel hinweiſt; ſo ſtrebt das Feuer aus natürlichem Verlangen nach Oben, die Sinnenweſen folgen den Impulſen ihrer ſenſiblen Neigungen, die vernünftige Seele ſtrebt dem durch die Vernunft erkannten Ziele ihres Wirkens zu, die rein geiſtigen Weſen folgen dem Zuge ihres intellectiven Begehrens; die Liebe iſt die bewegende Macht alles deſſen, was iſt, lebt und erkennt. Selbſt der Haß entſpringt aus der Liebe, kann aber, da er eben nur Folge iſt, niemals ſo ſtark ſein, als ſeine Urſache, die Liebe, die als Princip unmittelbar auf das Ziel

gerichtet iſt, während der durch ſie cauſirte Haß nur den das Mittel zum Ziele vereitelnden Hinderniſſen ſich zuwendet, alſo in jeder Beziehung einen der Liebe untergeordneten Rang hat. Der Haß ſcheint nur deßhalb ſtärker zu ſein, weil ſeine Empfindung mehr fühlbar iſt, als die Liebe; ſo wird auch im Tertianfieber mehr Hitze empfunden, als im hektiſchen Fieber, weil in dieſem jenes ſchon ganz und gar habituell geworden iſt. Niemand kann ſich natürlicher Weiſe ſchlechthin haſſen wollen, obwol der Menſch in Wahrheit als Feind gegen ſich zu handeln vermag, wenn er ſich nämlich ein Scheingut zuwenden will, welches in Wahrheit ein Übel iſt, und wenn er mit Außerachtlaſſung ſeines höheren geiſtlich-ſittlichen Seins ſein ſinnliches Daſein für ſein wahres Sein hält. Da das Wahre und Gute der Sache nach identiſch ſind, und jeder das Gute als ſolches natürlicher Weiſe liebt, ſo kann die Wahrheit nur beziehungsweiſe ein Gegenſtand des Haſſes ſein, inſofern ſie nämlich dem Menſchen als etwas Schlimmes erſcheint. Und dieß kann auf dreierlei Art geſchehen: erſtlich inſofern ſie ihm in einem beſtimmten Sachverhalte der Dinge unbequem und ſtörend entgegentritt und den Wunſch erregt, es möchte nicht ſo ſein, wie es iſt; zweitens inſofern ihr ſubjectiver Beſitz ihn in der Ausführung ſeiner Abſichten beirrt und beunruhigt, wie jenen, welche ſündigen wollen, das von ihnen erkannte ſittliche Geſetz läſtig iſt; endlich als eine in Anderen vorhandene Kenntniß des eigenen ſündigen Thuns und Treibens. Abgeſehen von dieſen Intereſſen kann die Wahrheit kein Gegenſtand des Haſſes ſein; an ſich und in ihrem allgemeinen Weſen iſt ſie als Gutes Gegenſtand einer nothwendigen Liebe. Wol aber kann ein Gegenſtand allgemeinhin, nach ſeinem allgemeinen Begriffe Gegenſtand des Haſſes ſein; wol keines ſinnlichen Haſſes, weil dieſer ſich nur auf etwas ſinnlich-concretes Individuelles beziehen kann — wol aber eines intellectiven Haſſes, der etwas Beſtimmtes, mag es ſich in dieſer oder jener Weiſe darſtellen, als ſolches ſchlechthin nicht will. Aber auch der ſinnliche Haß kann auf alle Individuen einer beſtimmten Gattung ſich beziehen, ſo wie das Schaf jeden Wolf verabſcheut; hier iſt aber nicht das dem Thiere unfaßbare Anſich oder der Allgemeinbegriff des Wolfes (das Universale), ſondern nur die Gattung (das Commune), wie ſie in den Individuen exiſtirt, Gegenſtand des Abſcheues.

Die durch die Liebe hervorgerufene Leidenheit des Begehrens

(concupiscentia) gehört der ſenſitiven Begehrungskraft des Menſchen an; und nur analogiſch, oder weil von einem intenſiv intellectiven Verlangen auch die ſenſible Seele afficirt wird, hat man auch für das Verlangen nach geiſtigen Gütern das Wort concupiscentia. Aber die ſenſiblen Begehrungen ſind ſelbſt wieder doppelter Art: ſolche, welche im ſinnlichen Sein des Menſchen als ſolchem gegründet und ihm daher mit den Thieren gemein ſind und appetitus naturales heißen; andere, welche erſt durch die Reflexion der Vernunft erweckt werden, und nicht concupiscentiae, ſondern cupiditates genannt werden. Die Begierden (cupiditates) können in unbeſchränkte Weite ausſchweifen, wie die Vernunft ſelbſt denkend in's Unendliche fortſchreiten kann [1]); die natürlichen Begehrungen beſchränken ſich actuell immer auf etwas Beſtimmtes und Begränztes, obwol ſie potenziell unbeſchränkt ſind, da die jedesmalige Befriedigung nur für eine beſtimmte Zeit genügt. Der in der Befriedigung des natürlichen Bedürfniſſes empfundene Genuß verurſacht Ergötzung (delectatio), die Stillung der Begierde Freude (gaudium), welche letztere daher nur vom Menſchen empfunden werden kann, nicht vom Thiere. Der Menſch hingegen iſt nicht bloß ſinnlicher, ſondern auch geiſtiger Ergötzungen fähig, und ſeine geiſtige Genußfähigkeit iſt weit größer als die ſinnliche, und zwar um ſo viel größer, als das geiſtige Erkennen, wodurch der geiſtige Genuß bedingt iſt, über dem ſinnlichen Erkennen und Genießen ſteht. Die Objecte des geiſtigen Erkennens und Ergötzens ſtehen viel höher, als die des ſinnlichen, daher der Menſch um der Ehre willen auf ſinnliche Genüſſe verzichtet. Der geiſtige Genuß hat die Eſſenz der Sache, der ſinnliche nur deren Accidenzen zum Objecte; der geiſtige Genuß faßt das Ganze der Sache auf einmal, während die ſinnliche Ergötzung nur ſucceſſiv und theilweiſe ihr Object genießen kann und zuletzt doch an's Ende kommt, während die geiſtigen Genüſſe dauernd und unzerſtörbar ſind. Dagegen afficiren die ſinnlichen Ergötzungen den Genießenden weit vehementer, weil ihre Objecte der menſchlichen

---

[1]) Ratio quodammodo est virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumtum est proportionatum rationi; nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia. 1, 2 qu. 30, art. 4.

Erkenntniß näher ſtehen, ihr Genuß mit unmittelbaren Affectionen des Körpers verbunden iſt, und als Gegenmittel wider körperliche Leiden und Verſtimmungen des Gemüthes einen ſinnlich wohlthuenden Einfluß ausübt, was durch geiſtige Genüſſe nicht effectuirt werden kann, da dieſe kein entſprechendes Contrarium haben [1]). Das Verhältniß zwiſchen geiſtigen und ſinnlichen Ergötzungen reflectirt ſich in ſeiner Weiſe wieder innerhalb der Sphäre der ſinnlichen Genußfähigkeit in dem Gegenſatze von Geſichtsſinn und Taſtſinn [2]). Es gibt natürliche und unnatürliche Ergötzungen, man mag unter der Natur den edleren Theil des Menſchen, oder das ihm mit den Sinnenweſen Gemeinſame verſtehen; und ſolche widernatürliche Gelüſte können entweder durch eine krankhafte Beſchaffenheit des Körpers oder durch ein Verderbniß der Seele veranlaßt ſein. Die ſinnlichen Ergötzungen können nicht alle zuſammen beſtehen, ſo wenig als ein Körper zugleich an zwei verſchiedenen Orten ruhen kann; nur die Genüſſe der verſchiedenen Tugenden heben ſich wechſelſeitig nicht auf, weil ihr mannigfaltiges Gutes, in ſeiner Vernunftgemäßheit durchgängig ſich ſelbſt gleich, keine exclu-

---

[1]) Id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiae, est tamen simile homini contristato, quia tristitiae contrariantur proprio bono ejus qui tristatur; et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa, quare delectationes corporales, quibus sunt contrariae quaedam tristitiae, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae. Exinde etiam est, quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII. Ethic. 1, 2 qu. 32, art. 7.

[2]) Cum delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis: quia manifestum est, quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt, ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi et venerea et hujusmodi. 1, 2 qu. 31, art. 6

ſiven Gegenſätze in ſich ſchließt. Der Genuß des Vergnügens läßt graduelle Steigerungen zu; das actuelle Innehaben der gewünſchten Sache gewährt den höchſten Genuß, die im Bewußtſein der Erlangungsfähigkeit gegründete Hoffnung iſt der nächſt niedere Grad des Vergnügens, die Erinnerung, welche nur das Bild der genoſſenen Wirklichkeit zurückbehält, gewährt den ſchwächſten Grad von Vergnügen. Inſofern kann auch die Traurigkeit mit der Freude zuſammenbeſtehen und Urſache derſelben ſein, inſofern der Mangel der geliebten Wirklichkeit die Erinnerung an dieſelbe wach ruft, wie umgekehrt die Erinnerung an einen bereits der Vergangenheit angehörigen traurigen Zuſtand das frohe Gefühl des Überſtandenſeins hervorruft. Zum Genuſſe eines Vergnügens werden zwei Stücke erfordert, das Erlangen eines Gutes und das Wiſſen um den Beſitz deſſelben. Hieraus erklärt ſich das Angenehme, was uns die mit Bewegung verbundene Abwechslung und Veränderung bringt, und wie eigene und fremde Handlungen zu unſerem Frohſein beitragen können. Veränderung und Abwechslung iſt ſchon an ſich etwas Gutes, das von unſerer Natur begehrt wird; ſie macht eine ſucceſſive Erhöhung und Steigerung des Genuſſes bis zu dem unſerer Natur faßbaren höchſten Maaße und rechtzeitige Abnahme und Dämpfung deſſelben möglich, und beſchäftigt durch die Aufeinanderfolge des Mannigfaltigen auf angenehme Weiſe unſer inneres Erkenntnißleben im Imaginiren und Ratiociniren. Freilich ſtehen jene Vergnügungen noch höher, in welchen man das Ganze auf einmal genießen kann; je weniger Veränderliches in dem Objecte des Genuſſes, deſto dauernder iſt dieſer; ein abſolut unveränderliches Object bietet die Möglichkeit eines unaufhörlichen Genuſſes dar. Die Handlungen Anderer können uns Freude machen, wenn ſie uns ein noch nicht beſeſſenes Gut verſchaffen oder uns zur Erkenntniß und Werthſchätzung unſerer eigenen Güter verhelfen, wie Anerkennung, Lob und Ehre, oder inſofern Liebe und Haß gegen Andere in den guten und ſchlimmen Erfolgen fremder Thätigkeit eine Befriedigung finden. Unſer Handeln gegen Andere wird uns zur Quelle des Vergnügens durch ſeinen Erfolg für den Anderen, durch die davon für uns gehofften Früchte, durch das im erfolgreichen Handeln und Wirken dem Handelnden zum Bewußtſein kommende Machtgefühl, durch die Genugthuung, die man einem natürlichen Zuge des eigenen Weſens verſchafft, z. B. dem Hange zur Freigebig-

keit, durch Befriedigung des Bedürfnisses der wohlwollenden Liebe. Auch die Bewunderung ist eine Quelle der Freude, einmal von Seite des Objectes, weil alles Seltene und Ausgesuchte etwas Angenehmes ist, ferner weil die Erkenntnißkraft durch das vergleichende Denken, wozu sie der Anblick des Wunderbaren auffordert, angenehm beschäftigt wird, endlich weil die mit dem Affecte der Bewunderung und der dadurch gereizten Wißbegierde verbundene Hoffnung eines stets tieferen geistigen Eindringens in den bewunderten Gegenstand eine frohe, freudige Stimmung erzeugt.

Die Heiterkeit ist im Allgemeinen der Traurigkeit entgegengesetzt. Dieser generische Gegensatz verwandelt sich in einen specifischen, wenn beide sich auf denselben Gegenstand beziehen; beziehen sie sich auf disparate Gegenstände, so sind sie keine specifischen, sondern nur disparate Gegensätze; sind die disparaten Objecte conträre Gegensätze, so werden die ihnen entsprechenden Stimmungen der Heiterkeit und Traurigkeit noch näher aneinander gerückt. Da die Betrachtung als solche keinen conträren Gegensatz hat, so hat auch die Freude durch sie und an ihr als solcher keinen conträren Gegensatz; also gibt es keine Art von Traurigkeit, welche sich als entsprechender Gegensatz zu den Freuden der Contemplation aufstellen ließe, und eben so wenig irgend eine Art von Traurigkeit, welche sich etwa als Folge der Betrachtungsfreuden einstellen könnte, außer per accidens in Folge einer den betrachtenden Intellect afficirenden körperlichen Ermüdung. Die hieraus entspringende Betrübniß ist aber nicht etwa ein conträrer Gegensatz zu den Freuden der Contemplation, sondern vielmehr diesen in ihrem Entstehungsgrunde verwandt, die körperliche Unlust aber etwas ganz Disparates, zu einem anderen Genus Gehöriges. Die vollkommene Freude kann durch keine Art von Traurigkeit aufgewogen werden; sie enthält eben nur das volle ungeschwächte Glück, während dieses in der Traurigkeit auf einen mindesten Grad reducirt ist. Daher geschieht es nur per accidens, daß die Scheu vor der Traurigkeit größer ist, als das Verlangen nach der Freude, insofern nämlich in der trauernden Stimmung der Mangel des entbehrten Gutes auf das Bitterste empfunden wird, oder wenn die Ursache der Betrübniß uns das begehrte Gut mehr verleidet, als gewisse Ergötzungen zum Genusse derselben beitragen; und endlich insofern die Betrübniß uns für jede andere Art von Freude unempfänglich macht. Der

Seelenſchmerz (tristitia) überwiegt an Schwere den leiblichen Schmerz (dolor). Denn der erſtere ſtreitet unmittelbar, der letztere nur mittelbar (rückſichtlich des Körpers) wider das Begehren der Seele; das Organ, durch welches der Seelenſchmerz empfunden wird, ſteht höher als der Leib, mittelſt deſſen die Seele die phyſiſchen Schmerzen empfindet. Daher nehmen Manche freiwillig phyſiſche Schmerzen auf ſich, um ſeeliſche Leiden und Peinen von ſich abzuwenden. Nicht immer jedoch bleibt der phyſiſche Schmerz bloß ſinnlicher Schmerz; denn was dem Leibe widerſtreitet, kann zugleich auch ein dem inneren ſeeliſchen Begehren widerſtreitendes Übel ſein, und das ſinnlich Empfundene kann auch in die Einbildungskraft und Vernunft aufgenommen werden. Durch ein theilweiſes oder gänzliches Abſehen von gewiſſen, im ſpecifiſchen Weſen des Schmerzes gelegenen Momenten läßt ſich ſein Begriff erweitern, ſo daß eine Subſumtion mehrerer Unterarten möglich wird, an welchen die ſpecifiſchen Momente des objectum proprium oder des effectus proprius des Schmerzes theilweiſe oder ganz fehlen [1]). Objectum proprium des Schmerzes iſt das malum proprium des Leidenden; läßt man das ſpecifiſche Merkmal: proprium, fallen, ſo bleibt das malum im Allgemeinen übrig, welches auch ein fremdes Übel ſein kann, und die hierauf ſich beziehende Traurigkeit iſt das Mitleid (misericordia). Läßt man überdieß auch noch das Merkmal malum fallen, ſo bleibt ein objectum alienum übrig, welches auch ein bonum ſein kann, und die hierauf ſich beziehende Traurigkeit iſt der Neid. Die ſpecifiſche Wirkung des Schmerzes iſt die Flucht des Begehrens (fuga appetitus); denkt man ſich ein Verabſcheuen ohne Flucht und Kraft zu fliehen, ſo iſt die Traurigkeit unter der Form der Angſt vorhanden; iſt das Unvermögen ſo groß, daß der Traurige nicht einmal die Glieder regt, ſo ſcheint auch das eigentliche Begehren und Verabſcheuen in ihm gelähmt oder erloſchen zu ſein, und dieſen Zuſtand nennt man Stumpfheit (acedia). Objective Urſache der

---

[1]) Interdum dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. 1, 2 qu. 35, art. 8.

Traurigkeit iſt in erſter Linie das aufgenöthigte Übel, und mittelbar der damit zuſammenhängende Verluſt des Guten, obſchon umgekehrt das ſubjective Begehren principiell auf das Gute gerichtet und das Verabſcheuen des Böſen die abgeleitete Folge davon iſt. Die Traurigkeit wirkt ſchädlich auf Geiſt, Gemüth und Leib; die Attention des Geiſtes wird von ſeinen Objecten je nach verſchiedenen Heftigkeitsgraden des Schmerzes mehr oder weniger von den Objecten des Denkens abgezogen, daher der Schmerz an ſich der Denkthätigkeit hinderlich iſt, während die Freude nur zufälliger Weiſe ſtörend wirkt; überhaupt wird alle ſonſtige Thätigkeit durch den Schmerz gehemmt, indem dieſer die Aufmerkſamkeit und Strebekraft des Leidenden für ſich gefangen nimmt; und endlich wirkt der Schmerz mehr noch als die übrigen deprimirenden Stimmungen ſtörend auf das leibliche Leben ein, indem er am meiſten die natürlichen Bewegungen, die vom Herzen ausgehen, unterdrückt, während die gehobenen Stimmungen keinen ſolchen Druck ausüben, ſondern die regelmäßige Bewegung vielmehr fördern, und nur im ungünſtigſten Falle durch das Übermaaß zu ſehr beſchleunigen. Linderungsmittel des Schmerzes ſind alle Arten der Erheiterung, weil ſie dem durch die Traurigkeit fatigirten Begehren eine gewiſſe Beruhigung verſchaffen [1]), Seufzer, Thränen und Klagen, weil der Schmerz, aus ſeiner Verſchloſſenheit heraustretend, ſich gewiſſermaaßen theilt und ſchwächt, und ſeine Äußerungen als naturgemäße Handlungen dem Leidenden eine Art Befriedigung verſchaffen, ferner die Tröſtungen der Freunde, deren Mitleid gleichſam einen Theil des Schmerzes auf ſich nimmt, oder was richtiger und wahrer iſt, durch ihre theilnehmende Liebe den Leidenden erquicken und erfreuen; endlich auch die körperlichen Stillungsmittel, Schlaf und Bad, welche die geſtörten Vitalfunctionen des Leibes wieder in den normalen, naturgemäßen Gang bringen. Der Schmerz iſt an ſich wol ein Übel; noch ſchlimmer aber wäre es, wenn jemand bloß aus Mangel

---

[1]) Sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali.... Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali provenientem, ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocunque procedat. 1, 2 qu. 38, art. 1.

an Gefühl und Erkenntniß des Übels nicht traurig wäre. Es ist demnach auch etwas Gutes im Schmerze, und soweit er aus einem richtigen Denken der Vernunft und einer auf das Gute gerichteten Willensstimmung hervorgeht, auch etwas sittlich Gutes, und dieses sittlich Gute zugleich etwas Nützliches, indem es dazu dienen kann, den Menschen von der Sünde und von den Gelegenheiten zur Sünde ferne zu halten. Keinesfalls ist der Schmerz das größte aller Übel; denn entweder hat er nur ein Scheinübel zu seinem Objecte, oder wenn er ein wahres Übel zu seinem Gegenstande hat, so ist es weit besser, dasselbe zu erkennen und zu verabscheuen, als sich gleichgültig dagegen zu verhalten. Somit wäre bei begründeter Ursache des Schmerzes der Mangel an Schmerzgefühl ein weit größeres Übel als der Schmerz; das schlimmste aller Übel ist aber jedenfalls dasjenige, was zum gerechtem Schmerze gegründeten Anlaß gibt.

Die Hoffnung ist ein Act des Strebevermögens [1]), welcher ein erreichbares, aber nicht ohne Anstrengung zu erringendes Gut zu seinem Objecte hat. Das Verhalten des Verzweifelnden ist das conträre Gegentheil des strebemuthigen Hoffens. Die Hoffnung stützt sich auf ein bereits erprobtes Machtgefühl oder auf ein wie immer begründetes Dafürhalten, daß der Gegenstand der Wünsche erreichbar sei, jedenfalls also auf Erfahrung (experientia), welche aber in letzterem Falle mit Täuschung verbunden sein kann. Das jüngere Alter ist am meisten hoffnungsmuthig; denn seine Gedanken sind an sich mehr der Zukunft als der Vergangenheit zugewendet, die durch die jugendliche Lebenswärme aufgeweckten Lebensgeister erweitern das Herz und machen es strebemuthig und es fehlen noch die vielen Erfahrungen, welche in späterem Alter die Zuversicht des Menschen herabzustimmen pflegen. In Rücksicht auf befeuerte Lebenswärme und Unachtsamkeit der Gefahren und Hindernisse stehen die Trunkenen auf gleicher Stufe mit den Jünglingen. Die Hoffnung ist an sich ein irascibler Affect; aber wie sie durch den con-

[1]) Cum spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem; motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. 1, 2 qu. 40, art. 2.

cupisciblen Affect der Liebe angefacht wird, so erzeugt sie auch wieder Liebe zu demjenigen, was ihr nach ihrem Dafürhalten die Erreichung des Gewünschten möglich macht. Die Hoffnung ist ein vorzüglicher Sporn zur Thätigkeit, vermöge ihres Objectes, dessen Schwerzugänglichkeit zur Achtsamkeit und Anspannung des Kraftvermögens auffordert, und vermöge der frohen Stimmung des vom Glauben an die Erreichbarkeit des angestrebten Zieles beseelten rüstigen Strebemuthes, dem Alles besser von Statten geht, als der entgegengesetzten Stimmung.

Gegenstand der Hoffnung ist ein schwer zu erringendes künftiges Gut; Gegenstand der Furcht ein schwer abzuwendendes künftiges Übel. Man kann die Furcht einen natürlichen Affect nennen, soweit sie durch den natürlichen, jedem Seienden eigenen Selbsterhaltungstrieb hervorgerufen wird; insoweit sie aber aus Erkenntniß des Übels hervorgeht, und eine dem natürlichen Sein und Begehren widerstrebende Leidenheit ist, muß sie von den sogenannten natürlichen Stimmungen und Affectionen unterschieden werden. Die Furcht wird entweder durch das Gefühl der eigenen Schwäche und Unzulänglichkeit, oder durch die Vorstellung von der nicht zu bewältigenden Macht des äußeren Objectes veranlaßt. Im ersten Falle kann die Stimmung der Furcht wieder dreifach variiren; entweder besorgt der Fürchtende ein Übermaaß von Arbeit (segnities), oder er besorgt etwas Unschickliches zu begehen (erubescentia), oder besorgt einen Tadel über etwas bereits ungehörig Verrichtetes (verecundia). Auch im zweiten Falle ergeben sich die Species der Furcht; der Fürchtende kann sich entweder durch die Größe (admiratio) oder durch die Ungewöhnlichkeit (stupor) oder durch das unvermuthete Herantreten des äußeren Objectes (agonia) überrascht und gedrückt fühlen [1]). Gegenstand der Furcht ist an sich das

[1]) Non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala; ut hoc modo se habeant admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum... Admirans refugit in praesenti dare judicium de eo quod miratur timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti judicare et in futuro inquirere. Unde admiratio est

Schlimme, accidentell auch das Gute, insoweit der Verlust desselben befürchtet wird, oder wiefern es Ursache des befürchteten Schlimmen werden kann. Denn wie die Hoffnung sich auf zweierlei bezieht, auf das Gute als Ziel, und auf das Mittel zum Ziele, so ist auch die Furcht auf zweierlei gerichtet, auf das verabscheute Übel, und auf dasjenige, durch dessen Macht das Übel verhängt werden kann. Darum können Gott, menschliche Machthaber und überhaupt Alle, welchen ein Einfluß auf unser Schicksal zu Gebote steht, Gegenstand der menschlichen Furcht sein. Die natürlichen Übel erschrecken durch die Vorstellung ihres nahen Bevorstehens; die Furcht verschwindet, wenn dieselben in weite Ferne hinausgerückt oder vermöge ihrer Unvermeidlichkeit dem Menschen ganz nahe gerückt erscheinen. So fürchten die Menschen den Tod nicht, so lange sie ihn in weite Ferne gerückt zu sehen glauben; aber auch die sich ihm unentrinnbar preisgegeben sehen, wie z. B. die ihr Haupt auf den Block legen, um enthauptet zu werden, fürchten den Tod nicht mehr. Nur das von Außen drohende, der Macht des Willens nicht unterworfene Übel ist Gegenstand der Furcht; daher wird die Sünde (malum culpae) nicht an sich gefürchtet, sondern nur insoweit der Mensch fürchtet, daß eine äußere Einwirkung auf ihn statthaben könne, welcher sein Wille nachzugeben bewogen werden könnte. In ähnlichem Sinne kann auch die Furcht selbst ein Gegenstand der Furcht sein. Ein plötzlich drohendes Übel flößt größere Furcht ein, als ein langsam sich näherndes; denn es trifft den Menschen rathlos und erscheint ihm größer, als demjenigen, der es mit Muße betrachten kann, und je länger er es betrachtet, desto kleiner werden sieht. Die Größe der Furcht ist auch von der vorausgesehenen Dauer des Übels abhängig; daher die Furcht vor einem ewig dauernden Übel eine gränzenlose sein muß. Die Furcht äußert unterschiedliche Wirkungen auf Leib und Seele des Menschen. Auf den Körper wirkt sie contractiv; sie stimmt die Lebenswärme herab, und drängt sie aus dem Herzen nach Unten; demzufolge versagt dem Fürchtenden das Wort [1]), Blässe überzieht sein Gesicht, Zittern

principium philosophandi; sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum. 1, 2 qu. 41, art. 4.

[1]) In timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emis-

befällt ſeine Glieder [1]); nur die Scham verurſacht Erröthen, weil ſie keine Regung des unmittelbaren Selbſterhaltungstriebes, ſondern der bedrängten ſinnlichen Begehrungskraft iſt [2]). Den Geiſt veranlaßt die Furcht zum Nachdenken, der Fürchtende ſucht Auswege und Ausflüchte; aber die Befangenheit hindert ihn, das Rechte zu finden. Eine mäßige Furcht ſchärft die Aufmerkſamkeit des Geiſtes, eine übermäßige verwirrt ihn; jedenfalls aber iſt der körperliche Zuſtand des furchtbefangenen Menſchen ein Hinderniß für die werkthätige Ausführung ſeiner Pläne, indem ein zitternder, kraftloſer Leib ein wenig brauchbares Werkzeug zum Handeln iſt.

Der Furcht iſt die Beherztheit (audacia) entgegengeſetzt, die aus der Hoffnung hervorgeht, wie die Hoffnungsloſigkeit (desperatio) aus der Furcht. Alles, was zum Hoffen ſtimmt, iſt auch geeignet, Muth zu erwecken; dahin gehören die das Begehren ermuthigenden Vorſtellungen von der Erreichbarkeit des Gewünſchten und von der Gefahrloſigkeit ſeines Anſtrebens, weiters auch eine glückliche körperliche Organiſation [kleines Herz und große Lunge] [3]). Aber, obwol

---

sionem spirituum ad superiora per os; et propter hoc timor tacentes facit; et inde est etiam, quod timor trementes facit, ut dicit Philosophus de Problem. 1, 2 qu. 44, art. 1.

[1]) Quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor; tremit enim labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur, et eadem ratione brachia et manus tremunt; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud Jesai. XXXV, 3: Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate. 1, 2 qu. 44, art. 3.

[2]) Malum quod timet verecundia, non opponitur naturae sed solum appetitui animali; et ideo fit quaedam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima quasi in se contracta vacat ad motionem spiritus et caloris; unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt. 1, 2 qu. 44, art. 1.

[3]) Ex parte transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in lib. III de Part. Animal., quod „illi, qui

raſch und feurig im Beginnen, erlahmt die beherzte Stimmung im Verfolge ihrer Thätigkeit, weil ſie nicht gewohnt iſt, im Voraus ſorgfältig zu überlegen und zu prüfen, daher ſie auf unerwartete Hinderniſſe ſtößt, an welchen ſich ihre Kraft bricht. Sie iſt alſo ganz und gar von der Tapferkeit verſchieden, die vermöge ihrer Beſonnenheit im Beginne bedächtig, dafür aber im Verfolge beharrlich und ausdauernd iſt, und nicht ſo leicht in die Lage kommt, durch ein überſehenes Hinderniß in einen rathloſen Zuſtand verſetzt zu werden.

Der Zorn oder das Begehren nach Rache iſt eine von den übrigen irasciblen Leidenheiten verſchiedene Leidenheit [1]), welche zugleich ein Gutes und ein Schlimmes zu ihrem Objecte hat; das Schlimme iſt das dem zornreizenden Gegenſtande zuzufügende Übel, das Gute die hiedurch erlangte Befriedigung. Der Zornmuth kann ſein Ziel ohne vorausgehende Überlegung nicht erreichen, wenn er ſchon nicht unmittelbar unter der Herrſchaft der Vernunft ſteht. Als Leidenheit eines vernunftthätigen Weſens charakteriſirt er den Menſchen näher und beſtimmter, als die Concupiscenz; denn das concupiscible Begehren hat der Menſch mit allen empfindenden Weſen gemein, der Zorn im angegebenen Sinne kann nur ihm zukommen, wie er auch phyſiſch mehr dazu befähigt iſt [2]), wenn ſchon dieſe Dispoſition

habent parvum cor circa quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum secundum quantitatem, sunt timida" quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor sicut parvum; sicut ignis non potest tantum calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. de Probl. dicit, „quod habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem: et ibidem dicit, quod vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini." Unde et supra dictum est, quod ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem. 1, 2 qu. 45, art. 3.

[1]) Vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiae, et inter alios ejus motus iste est manifestior. 1, 2 qu. 46, art. 1.

[2]) Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu illi, qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam

mit allen übrigen natürlichen Strebungen ſeines ſinnlichen und intellectuellen Weſens in ein harmoniſches Gleichgewicht geſetzt iſt [1]). Der Zorn iſt edler als der Haß; er ſucht nicht das Übel des Gegners als ſolches, ſondern ſucht in dieſem ſein Recht [2]). Es gibt drei Arten des Zornes: die Galle (fel), der Grimm (mania) und die Wuth (furor); die erſte charakteriſirt den Zorn von Seite ſeiner leichten Erregbarkeit, die zweite von Seite der Bitterkeit ſeiner Gefühle, die dritte drückt die Heftigkeit ſeines Rachedurſtes aus [3]). Da der Zorn in der Liebe wurzelt, ſo wird er durch die Bedrohung des geliebten Gutes wach gerufen und mit ihm auch das Begehren

---

ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII. Ethic., quod ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia. 1, 2 qu. 46, art. 5.

[1]) In homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis quae est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque irae neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac quantitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini et irasci et mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis. Ibidem.

[2]) Ira quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante laesionem; et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante laesionem; et sic ut Philosophus dicit in II. Rhet., nullo modo potest esse ira ad res insensibiles neque ad mortuos; tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur; tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere. 1, 2 qu. 46. art. 7.

[3]) Philosophus in IV. Ethic. quosdam irascentium vocat acutos quia cito irascuntur; quosdum amaros quia diu retinent iram; quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt, nisi puniunt. 1, 2 qu. 46, art. 8.

der Liebe heftiger erregt; daher die Erhitzung des Blutes, und die heftige Bewegung des Herzens durch das demselben zuströmende Blut. Das Eigenthümliche in der Bewegung ist dieß, daß das Gallenblut dem Herzen zuströmt [1]); dieser Zudrang zum Herzen erklärt die Erscheinungen am Körper des Zürnenden, das Zittern der Glieder, das Stammeln der Zunge, die Glut des Gesichtes, den wilden Blick. Daher kommt es auch, daß der Zürnende, obgleich die Bewegung des Zornes durch Vorstellungen und Erwägungen der Denkkraft hervorgerufen wird, in Folge dieser Bewegung seiner Vernunft nicht mächtig bleibt, weil diese, obwol in ihren selbsteigenen Functionen vom Körper unabhängig, dennoch ohne Mitwirkung des durch die Erregung verwirrten sinnlichen Vorstellungsvermögens ihre Thätigkeiten nicht auf geordnete Weise fortsetzen kann. Ursache des Zornes ist das beleidigte Selbstgefühl; dieses wird durch Verachtung, Chicane (epireasmus, *επηρεασμος*) und Unbilden gereizt, und ist um so verletzlicher, je mehr sich der Gereizte seiner Vorzüge oder seiner Gebrechen bewußt ist. Der Zorn geht immer aus einem gewissen Gefühle der Überlegenheit über den Angreifer hervor; denn im entgegengesetzten Falle stellt sich statt des Zornes der Affect der Traurigkeit ein. Der Zorn ist desto heftiger, je niedriger dem Zürnenden der Gegenstand seines Zornes erscheint; wenn aber der Beleidiger sich selbst demüthigt, so wird auch der Zorn des Beleidigten besänftigt, weil der zum Zorne reizende Widerstand wegfällt.

---

[1]) Amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia, ut Augustinus dicit in X. de Trin.. Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor movetur ad removendum impedimentum rei amatae, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate; est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aëris et sanguinis; propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur, quod cogit amare jecur, in quo fit quaedam generatio sanguinis. Fervor autem irae est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et cholerae. Et propter hoc Damascenus dicit lib. II orthod. Fid., quod procedit ex evaporatione fellis et fellea nominatur. 1, 2 qu. 48, art. 2.

Wie bedeutend auch der Einfluß der Paſſionen auf das ſelbſtthätige Handeln des Menſchen ſein möge, ſo können ſie dennoch den Menſchen nicht nöthigen, wider ſein vernünftiges Wiſſen und Wollen zu handeln, obſchon ſie ihn an dem freien Gebrauche ſeiner Vernunftthätigkeit entweder ganz oder zum Theile zu hindern vermögen [1]). An ſich genommen ſteht ſein geiſtiges Vermögen über den ſenſitiven Kräften, und hat überdieß eine urſprüngliche eigene Dispoſition zum Guten vermöge der ihm von Natur aus eigenen Erkenntniß der erſten Grundſätze des Wahren und Guten, welche die Keimanſätze der intellectuellen und moraliſchen Tugenden bilden. Außer dieſer allen Menſchen ſpecifiſch eigenen Tugendanlage gibt es auch individuelle, in der individuellen Leibesbeſchaffenheit begründete Dispoſitionen zu beſtimmten Tugenden und Vorzügen, obſchon alle dieſe ſittlichen Anlagen vermöge ihrer urſprünglichen Unbeſtimmtheit den zukünftigen ſittlichen Charakter nicht entſcheiden [2]). Freilich ſteht

[1]) Impedit autem tripliciter: primo quidem per quamdam distractionem; secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet; tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, in usum ligat rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc, quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis; multi enim propter abundantiam amoris et irae sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali. 1, 2 qu. 77, art. 2.

[2]) Virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scil. vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivae vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoa-

dieſer an ſich noch unbeſtimmten Habitualität ſeit Adams Fall eine andere ſchon fertige und beſtimmte gegenüber, die ihr Bild in der Krankheit des Körpers hat, und in Wahrheit eine Krankheit des menſchlichen Weſens iſt, ſoweit man Krankheit als Zerrüttung der urſprünglichen und normalen Weſensharmonie zu faſſen hat. In Folge dieſer krankhaften Beſchaffenheit des menſchlichen Weſens iſt auch das Verhältniß des vernünftigen Willens zu den Paſſionen der Seele ein weſentlich anderes, als es im urſprünglichen Zuſtande geweſen. Abgeſehen davon, daß die auf das damals noch gar nicht exiſtirende Übel ſich beziehenden Paſſionen, Furcht, Traurigkeit u. ſ. w., ſo wie das mit dem Gefühle der Nichtbefriedigung verbundene Begehren nach dem Guten in Adam anfänglich nicht vorhanden war, ſtanden die wirklich vorhandenen Paſſionen ganz und gar unter der Herrſchaft der Vernunft, und ſtellten ſich demnach einzig nur als Folgen des vernünftigen Denkens und Begehrens ein, während ſie jetzt häufig dem Urtheile der Vernunft vorausgehen und es hindern oder nach ſich zu beſtimmen verſuchen, und nur theilweiſe und unvollkommen als Conſequenzen eines ſelbſtſtändigen Urtheiles der Vernunft ſich einſtellen. Dieſe Disharmonie in der ſittlichen Organiſation des Menſchen iſt als Folge der Abwendung des Willens von Gott aufzufaſſen; in Folge dieſer Abwendung ſind auch alle vom Willen zu beherrſchenden Kräfte des Menſchen aus ihrem rechten Verhältniſſe zum Willen gewichen, und dieſer urſprünglich in Adam cauſirte Zuſtand pflanzt ſich durch die Zeugung auf alle ſeine Nachkommen fort. Daß der Zuſtand Adam's auch allen ſeinen Deſcendenten von Natur aus eigen iſt, läßt ſich aus dem gemeinſamen Theilhaben aller Menſchen an Adam's menſchlicher Natur erklären. Wie alle Glieder eines Gemeinweſens gleichſam Einen Körper, und die ganze Gemeinde Eine Perſon bilden, ſo auch alle

---

tionem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco. 1, 2 qu. 63, art. 1.

Glieder der menſchlichen Gattung mit Adam; ſie verhalten ſich zu Adam, wie die aus dem Leibe herausgebildeten einzelnen Glieder. Gleichwie nun den Gliedern des Leibes, zwar nicht als ſolchen, wol aber als integrirenden Theilen des menſchlichen Individuums die durch ſie verrichtete Handlung des Individuums zugerechnet wird, ſo haben auch Adam's Nachkommen an Adam's Schuld Theil, nicht als ob dieſe durch ihren perſönlichen Willen geſetzt worden wäre, ſondern weil alle Glieder der Gattung von dem Willen des zeugenden Adam abhängig ſind, ähnlich ſo, wie die Glieder des Leibes von dem bewegenden Willen der Seele. Und gleichwie die actuelle Sünde des Einzelmenſchen allen dem Gebrauche des Willens unterworfenen Gliedern des Leibes zugerechnet werden kann, ſo können auch alle Deſcendenten Adam's in die Mitleidenſchaft an der durch Adam cauſirten habituellen Sünde der menſchlichen Gattung gezogen werden, ſoweit ſie nämlich durch active Zeugung von ihm ſtammen [1]); gäbe es daher einen Menſchen, welcher nicht auf dieſe Art erzeugt würde, ſo hätte er auch an Adam's Sünde nicht Theil [2]); gleichwie die Hand einer Schuld

---

[1]) Peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. 1, 2 qu. 81, art. 4.

[2]) Peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Quodsi materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre sed a patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non..... Immortalitas et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animae, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiae est peccatum originale. Si igitur, Adam peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae, mani-

nicht theilhaft ist, wenn sie nicht von demjenigen, dessen Leibe sie gehört, sondern von einer fremden Macht bewegt wird. Dasjenige, was alle Descendenten Adam's in die gleiche Dispositon versetzt, welcher Adam durch die erste Sünde verfiel, ist der Mangel der ursprünglichen heiligenden Gnade, deren Besitz durch Adam's Sünde für das ganze Geschlecht verwirkt worden ist; in Folge dieses Mangels gebricht es aller Menschen Willen an der nöthigen Kraft und Stärke zur vollkommenen Beherrschung* und Bewältigung der dem Willen unterstehenden seelischen Kräfte. Die Wirkung der ursprünglichen Gnade war die Richtung des geheiligten Willens auf Gott; nachdem der gnadenlose Wille die vollkommene Herrschaft über die sensitiven Kräfte verloren hat, folgen diese ungeordneter Weise ihrem natürlichen Zuge zum bonum commutabile. Dieser ungeordnete Zug heißt Begierlichkeit, und ist das materielle Moment der Erbsünde, der Verlust der heiligenden Gnade das formale Moment derselben. Es gibt der Species nach nur Eine Erbsünde, weil sie in allen damit behafteten Individuen ihrem Wesen nach dasselbe und auf einen gemeinsamen Entstehungsgrund zurückzuführen ist; sie vervielfältigt sich aber hinsichtlich der Zahl nach der Anzahl der erzeugten Individuen. Sie ist in allen Individuen auf gleiche Weise vorhanden; denn Alle haben auf gleiche Weise die ursprüngliche Gnade verloren, und Alle stehen in Absicht auf den hiedurch caussirten Zustand in einem gleichen Verhältnisse zu der ihn veranlassenden ersten Ursache [1]). Nur die erste Sünde Adam's konnte auf seine Descendenten übergehen; denn nur sie hatte das vitium naturae zur Folge, alle nachfolgenden aber bloß eine persönliche Verschlim-

---

festum est quod in filiis non esset defectus originalis justitiae; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi. 1, 2 qu. 81, art. 5.

[1]) Soluto vinculo originalis justitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis justitiae, et aequaliter in omnibus partes inferiores animae sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum. 1, 2 qu. 82, art. 4.

merung; in der Zeugung vererbte er jedoch nicht seine Person, sondern seinen menschlichen Geschlechtscharakter. Das fortgepflanzte vitium naturae faßt außer dem Verluste der Gnade und außer der Concupiscenz noch etwas Anderes in sich — nicht nur die rationale und sensitive, sondern auch die vegetative Seele fiel der Verschlimmerung anheim; indeß hat der die letztere treffende Antheil an den Folgen der Urſünde nicht mehr den Charakter der Schuld — indem die vegetative Seele der Einwirkung des Willens unzugänglich, mithin auch der Mitwirkung mit ihm unfähig ist — sondern den Charakter der Strafe. Hieraus folgt weiters, daß nicht der Leib, sondern die Seele Träger der Erbsünde sei; nicht als ob sie als sündliche von Gott geschaffen wäre, sondern als Wesensform des gezeugten Leibes, indem der das vitium fortpflanzende Zeugungsact die Seele zum terminus generationis hat. Mit diesem durch die Zeugung verursachten Habitus der Seele ist aber auch eine bestimmte Inclination ihrer Kräfte zu bestimmten Acten verbunden; und zwar zunächst und vornehmlich ist der Wille, das Princip der menschlichen Selbstthätigkeit, von der erbsündlichen Beschaffenheit inficirt. Der veranlassende Grund seiner Infection ist aber derjenige Act, welchem der ihm eignende Leib sein Entstehen verdankt, also der Generationsact; mithin ist das Generationsvermögen der Eltern ein dem Willen zeitlich vorangehender Träger der erbsündlichen Infection [1]). Daraus folgt, daß die zum Generationsacte concurrirenden Potenzen der Seele, die Zeugungskraft, die sinnliche Begierde und das sinnliche Tastgefühl ganz vorzüglich von dem erbsündlichen Verderben inficirt seien.

Außer den angebornen, oder dem Menschen von Natur aus eigenen Dispositionen zum Guten oder Bösen gibt es auch selbstthätig erzeugte und durch äußere Einwirkung erzeugte Dispositionen. Die Möglichkeit ihrer Erzeugung beruht darauf, daß das handelnde

---

[1]) Peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam, alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo, quamvis aliae potentiae scil. sensitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati. 1, 2 q u. 83, a r t. 3.

Subject weder ein rein actives, noch ein rein paſſives Weſen, ſondern beides zugleich iſt; demzufolge kann einer paſſiven und receptiven Potenz eine Beſtimmtheit aufgedrückt werden, welche ihrerſeits wieder eine active Potenz zu einer dieſer Beſtimmtheit entſprechenden Selbſtbethätigung ſollicitirt. So erlangen die Potenzen des Begehrungsvermögens einen beſtimmten Habitus durch die ſeine Acte beſtimmende Vernunft, oder durch den Einfluß der göttlichen Gnade; umgekehrt kann der Menſch durch Acte unſittlicher Selbſtbeſtimmung eine Dispoſition zur Sünde in ſeinem Weſen erzeugen, oder durch ſataniſche Einwirkung zum Böſen disponirt werden [1]). Der Menſch kann nur ſolche ſittlich gute Dispoſitionen und Habitualitäten ſelbſtthätig erzeugen, deren Principien in ihm ſelbſt gelegen ſind. Die ihm auf natürliche Weiſe eigenen Principien des Denkens und Handelns reichen aber nicht aus, um eine habituelle Richtung der menſchlichen Thätigkeit auf ſeinen übernatürlichen Zweck zu begründen; die darauf ſich beziehenden Dispoſitionen können nur durch Gott ſelbſt mitgetheilt werden. Demgemäß unterſcheidet man die eingegoſſenen Tugenden (virtutes infusae) von den erworbenen Tugenden (virtutes acquisitae). Allein auch die ſelbſtthätig erzeugten Habitualitäten kommen nicht ohne Einwirkung Gottes zu Stande, indem jede der einzelnen ſittlich guten Handlungen, durch welche ein Habitus begründet werden ſoll, zuhöchſt durch Gott veranlaßt iſt [2]). Reflectirt man überdieß noch auf die durch Adam's Urſünde

---

[1]) Nicht alle Sünden ſind direct vom Teufel herzuleiten: Occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum primum hominem induxit ad peccandum, ex cujus peccato intantum vitiata est natura humana, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur, quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes lib. III Periarch., c. 2 probat ex hoc, quia, etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et similium; qui potest esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio. 1, 2 qu. 80, art. 4.

[2]) Homo est dominus actuum suorum, et volendi et non volendi propter deliberationem rationis, quae potest flecti vel ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem; et

verurſachte Verſchlimmerung der menſchlichen Natur, ſo ergibt ſich, daß ohne göttliche Gnadenhilfe ſelbſt das natürliche Gute nicht vollkommen geleiſtet werden kann; denn die natürlichen Tugenden des mit der Erbſünde behafteten Menſchen nehmen ſich eben ſo aus, wie die Lebensthätigkeiten eines kranken Körpers, und ſo weit dieſe von der Vollkommenheit der Lebensverrichtungen eines geſunden Körpers, eben ſo weit ſtehen die natürlichen Tugenden des jetzigen Menſchen von der dem Menſchen urſprünglich möglichen natürlichen Güte und Vollkommenheit ab. Im urſprünglichen Zuſtande gieng der natürliche Zug des menſchlichen Begehrens auf Gott als höchſtes Ziel hin [1]); im gegenwärtigen Zuſtande liebt der Menſch zumeiſt ſich ſelbſt und vermag ohne die heilende Gnade Gott nicht über Alles zu lieben. Im urſprünglichen Zuſtande war der Menſch im Stande, alle Vorſchriften des Geſetzes dem Inhalte nach zu erfüllen, wenn ſchon das Motiv der Liebe in Erfüllung jener Vorſchriften durch die Gnade geweckt werden mußte; im gegenwärtigen Zuſtande iſt in beiderlei Beziehung die Einwirkung der Gnade nothwendig. Im Zuſtande der unverſehrten Natur konnte der Menſch ohne habituelle Gnade alle Sünden meiden, weil die Sünde durchaus wider ſeine Natur war; freilich konnte er in jenem Zuſtande nur durch Gott erhalten werden, deſſen Wirken die abſolute

---

cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scil. a Deo, ut etiam Philosophus probat, unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae. 1, 2 qu. 109, art. 2.

[1]) Auf den Einwurf, daß die Richtung des Willens auf Gott ein Werk Gottes ſei, wie ja Thomas ſelber behaupte (vgl. vorige Anmerkung), wird geantwortet: Dicendum, quod charitas (d. i. die durch die habituelle Gnade eingeflößte Liebe) diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis. 1, 2 qu. 109, art. 3.

Bedingung der Erhaltung des bonum naturae iſt. Im jetzigen Zuſtande kann der Menſch nur durch den fortgeſetzten Einfluß der heilenden Gnade vor der Sünde bewahrt werden. Dieſer Heilungsproceß geht zunächſt im geiſtigen Inneren des Menſchen vor ſich, und ſoll zur Folge haben, daß der Menſch der aus den Selbſtentſchließungen des vernünftigen Willens hervorgehenden ſchweren Sünden ſich enthalte. Die läßlichen Sünden hingegen, d. i. die Trübungen ſeines geiſtig-ſittlichen Lebens durch die Bewegungen des ſinnlichen Begehrungsvermögens kann er wegen der Verderbtheit des letzteren nicht gänzlich meiden, indem, während er eine Regung unterdrückt, eine andere aufwacht und die Vernunft dieſelben nicht beharrlich in jedem Momente überwachen kann. Bevor dem Menſchen die habituelle Gnade zu Theil wird, die ſein Inneres heilt, kann er zwar zeitweilig, aber nicht beſtändig todſündlicher Acte ſich enthalten. Denn wie die Sinnlichkeit der Vernunft, ſo muß der vernünftige Wille Gott unterworfen ſein, wenn ſein geiſtig-ſittliches Leben auf geordnete Weiſe vor ſich gehen ſoll; ſo lange aber der menſchliche Wille nicht in Gott gefeſtigt iſt, und Gott nicht zum beharrlichen Ziele des Strebens hat, kann es nicht fehlen, daß er oft und oft immer wieder ein anderes Gut Gott vorzieht, beſonders bei plötzlich herantretenden Verſuchungen, weil in dieſen Fällen der Menſch, der vernünftigen Überlegung ermangelnd, den in ihm präexiſtenten Neigungen und Habitualitäten zu folgen pflegt. Im Beſitze der habituellen Gnade heil geworden, bedarf der Menſch, um des Heiles nicht verluſtig zu gehen, der fortgeſetzten Einwirkung actueller Gnaden zur Stärkung ſeines Willens gegen die nicht erſtorbene Concupiscenz und zur Erleuchtung ſeines durch alle irdiſche Zeit unvollkommenen und irrthumsfähigen Verſtandes. Mit dem Beſitze der habituellen Gnade iſt eine gewiſſe Kraft des Beharrens gegeben, ſoweit man darunter eine Macht des Willens über die Verſuchungen der Traurigkeit und einen kräftigen Vorſatz der ſittlichen Treue verſteht; im engeren Sinne verſteht man aber unter der Gnade der Beharrlichkeit einen von dem Geſchenke der habituellen Gnade verſchiedenen beſonderen Schutz Gottes, eben jene Gnaden, durch deren fortgeſetzte Einwirkungen der Menſch einem glücklichen Ende ſeines ſittlichen Strebens entgegen geführt werden ſoll.

Das Wort Gnade bedeutet ſeinem allgemeinen Sinne nach

eine Huldverweiſung, welche des Beglückten Dank und Liebe hervorruft. Dieß gilt auch von der göttlichen Gnade; dieſelbe unterſcheidet ſich aber von der menſchlichen Huldverweiſung im Beſonderen dadurch, daß ſie nicht durch ein in dem Beglückten vorhandenes Gutes veranlaßt wird, ſondern dieſes Gute ſelbſt erſt ſetzt. Wie die Liebe Gottes der Grund alles Seienden, d. i. alles Guten überhaupt iſt, ſo iſt im Beſonderen ſeine Gnadenhuld die Urſache des menſchlichen Theilhabens an dem ewigen, unerſchaffenen Gute. Inſofern die göttliche Gnadenwirkung nicht bloß eine vorübergehende Wirkung, ſondern eine habituelle Mittheilung iſt, ſetzt ſie in der Seele eine beſtimmte Form [1]), welche als accidentelle Qualität zwar ein minder vollkommenes Sein hat als die Seele, als übernatürliche Qualität jedoch etwas Höheres und Edleres iſt, als die Subſtanz der Seele. Dieſer übernatürliche Habitus verhält ſich zu den aus ihm hervorgehenden eingegoſſenen Tugenden, wie ſich das von Gott mitgetheilte Licht der natürlichen Einſicht zu den ſelbſtthätig erworbenen Tugenden verhält [2]); und da die Tugenden habituelle

---

[1]) Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causae efficientis sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album et justitia justum..... Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse, quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in se ipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animae inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. 1, 2 qu. 110, art. 2.

[2]) Virtutes acquisitae per actus humanos sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt homines altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur lumen gratiae, secundum quod dicitur 2 Petr. I, 4: Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Et secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitus, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam

Qualitäten der Potenzen ſind, ſo muß der Habitus der Gnade einem Principe eignen, welches den Potenzen vorausgeht und zu Grunde liegt, wie die Gnade den Tugenden — alſo unmittelbar dem Weſen der Seele ſelber. Die Gnade wird gemeinhin in die gratia actualis und gratia habitualis unterſchieden; jede der beiden iſt abermals als wirkende und mitwirkende (operans et cooperans), vorausgehende und nachfolgende (praeveniens et consequens) aufzufaſſen. Die actuelle Gnade iſt ohne Mitwirkung des menſchlichen Willens thätig in der Erweckung des Willens zur inneren Handlung (actus elicitus); die äußere Handlung (actus imperatus) wird durch den Willen unter Mitwirkung der Gnade vollbracht. Die gratia habitualis ſcheidet ſich in eine wirkende und mitwirkende in Hinſicht auf ihre zweifache Wirkung in dem durch ſie informirten Menſchen; die erſte unmittelbare Wirkung jeder Form iſt das beſtimmte, durch ſie cauſirte Sein (in dieſem Falle der Gnadenſtand), die zweite Wirkung, die durch dieſes Sein cauſirten Thätigkeiten, die actus meritorii. Die erſte Wirkung iſt auf die gratia operans, die zweite auf die gratia cooperans zurückzuführen. Unter der gratia praeveniens verſteht man abſolut die erſte aller menſchlichen Selbſtthätigkeit vorausgehende Gnadenwirkung Gottes; alle anderen nachfolgenden Wirkungen können mit Ausnahme der letzteren in relativem Sinne gratiae praevenientes genannt werden [1]). Die gratia habitualis zerfällt im Beſonderen noch in die gratia gratis data und gratia gratum faciens; erſtere hat die unmittelbare Vereinigung des geheiligten Menſchen mit Gott, die letztere ſeine Befähigung

---

ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit ad Ephes. V, 8: Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate. 1, 2 qu. 110, art. 3.

[1]) Sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercunque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. 1, 2 qu. 111, art. 3.

zum Wirken für das Heil Anderer zum Zwecke. Die erſtere ſteht dem Range nach höher, als letztere, weil ſie den Menſchen unmittelbar ſeinem letzten Ziele entgegenführt, während letztere erſt durch ihre Erfolge den Menſchen ſeinem himmliſchen Ziele zuführt. Die Gnade iſt ein freies Geſchenk Gottes; ſeine actuelle Gnade bewirkt die zum Empfange der habituellen Gnade erforderliche Dispoſition des ſittlichen Willens auf unfehlbare Weiſe. Objectiv genommen empfangen alle Menſchen ein gleich großes Maaß von Gnade, denn alle erlangen daſſelbe Glück — die Vereinigung mit dem höchſten Gute; ſubjectiv genommen iſt aber das Theilhaben der Empfänger an der Gemeinſchaft mit Gott ein verſchieden abgeſtuftes, nach Grad und Art der Empfänglichkeit, welche Gott in den Menſchen bewirkt in Hinſicht auf die zur Schönheit und Vollkommenheit der Kirche erforderten Stufen und Arten der Vollkommenheit. Ein Wiſſen um den Beſitz der Gnade gibt es nur durch Offenbarung, nicht aber durch die Vernunft, weil die Vernunftgewißheit ſich letztlich auf Anſchauung ſtützt, Gott aber und ſeine Gnade kein Gegenſtand der Anſchauung ſind. Der Menſch kann nur aus beſtimmten Anzeichen und Thatſachen conjecturiren, daß er im Stande der Gnade ſei, ſo aus dem Bewußtſein, keiner ſchweren Sünde ſchuldig zu ſein, an Gott und göttlichen Dingen Freude zu haben, und die weltlichen Dinge zu verachten.

Die Wirkſamkeit der habituellen Gnade unterſcheidet ſich nach den ſubjectiven Zuſtänden derjenigen, welchen ſie zu Theil wird; die Menſchen, welche im Stande der Sünde und Ungnade ſind, werden durch ſie in den Stand der Gerechtigkeit verſetzt, die Gerechten werden durch ſie zu einem für das ewige Leben verdienſtlichen Wirken befähigt. Der Sünder bedarf der Gnade, um durch ſie in den Stand der Gerechtigkeit verſetzt zu werden; denn es ſoll ſeiner Seele die verlorne Schönheit der Unſchuld wiedergegeben werden, und er ſoll die Verzeihung Gottes, den er durch die Sünde beleidigte, erlangen. Beides iſt nur durch Eingießung der habituellen Gnade möglich; denn die verzeihende Liebe Gottes bethätigt ſich eben durch die Erweiſung der habituellen Gnade, durch welche der Menſch in einen Zuſtand verſetzt wird, der ihn zur Erlangung des durch ſeine Ungerechtigkeit verwirkten ewigen Lebens befähigt [1]).

[1]) Die Herausbildung dieſes Zuſtandes ſchließt drei Momente in ſich: Justi-

Da Gott ſelbſt durch ſeine actuelle Gnade die rechte Empfänglichkeit für die habituelle Gnade wirkt, ſo treten mit Ertheilung der letzteren ſogleich auch die weſentlichen Wirkungen derſelben: Richtung des Willens auf Gott und auf das Gute, und Nachlaß der Schuld ein; gleichwie ein durchſichtiger Körper das Licht ohne Verzug und Widerſtand durchläßt. Der Act der Rechtfertigung iſt ſomit das Werk eines Momentes [1]), und eine erhabenſte That Gottes, größer in ihrer Art als der Act der Schöpfung, der dadurch ein in ſeiner Art Größtes iſt, daß aus Nichts etwas wird, während durch die rechtfertigende Gnade das Geſchöpf zur Gemeinſchaft mit Gott erhoben wird. Der Act der gnadenvollen Umſchaffung iſt in ſeiner Art auch größer, als der Act der glorificirenden Gnade; denn obwol dieſe den Rechtfertigungsact durch das Maaß des Gegebenen überragt, ſo gibt doch Gott andererſeits wieder noch weit mehr, wenn er dem der Strafe Verfallenen ſtatt der Strafe eine innige Gemeinſchaft mit ſich anbietet, als wenn er dem Gerechten den verdienten Lohn zollt. Man kann die Rechtfertigung des Sünders in bedingtem Sinne ein Wunder nennen, ſoweit Alles wunderbar iſt, was nur Gott allein zu wirken im Stande iſt, und inſofern die Bekehrung öfter auf eine überraſchende, unerwartete Weiſe eintritt — gleichwie man eine körperliche Heilung wunderbar nennen wird, welche gegen den gewohnten Lauf der Natur und abweichend von

---

ficatio est quidam motus, quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum justitiae. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem motio ipsius moventis; secundo motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpae; in hoc enim justificatio consummatur. 1, 2 qu. 113, art. 6.

[1]) Quod agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc, quod est aliqua proportio ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcunque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impii fit a Deo in instanti. 1, 2 qu. 113, art. 7.

den Erfolgen des kunſtgemäßen Heilverfahrens unvermittelt eintritt. Inſofern man aber unter Wunder eine Wirkung an einem Dinge verſteht, welche das natürliche Faſſungsvermögen des Dinges überſteigt (z. B. Belebung eines bereits verſtorbenen Körpers), kann die Wirkung der rechtfertigenden Gnade kein Wunder genannt werden, weil eine natürliche Empfänglichkeit für ſie in der Natur des Menſchen liegt.

Von der Rechtfertigungsgnade als gratia habitualis operans iſt die gratia habitualis cooperans der Gerechtfertigten zu unterſcheiden, in deren Kraft die guten Werke des Menſchen für das ewige Leben verdienſtlich werden. Eine Verdienſtlichkeit vor Gott läßt ſich den Werken der Menſchen überhaupt nur beziehungsweiſe vindiciren; denn jedes Verdienſt fußt auf dem Rechte, ein Rechtsverhältniß kann aber ſtrenge genommen nur zwiſchen Gleichen beſtehen. Nun aber iſt der Abſtand der Creatur von Gott ein höchſter Abſtand, und überdieß iſt alles Gute, was der Menſch beſitzt und wirkt, von Gott; mithin kann der Menſch nur beziehungsweiſe und ſoweit Gott ſelbſt es ihm ermöglicht, Verdienſte vor Gott haben. Die durch Gottes Ordnung dem Menſchen eignende natürliche Befähigung zum ſittlichen Handeln ermöglicht ihm nur auf einen natürlichen Lohn Anſprüche; einen Anſpruch auf den übernatürlichen Lohn der ewigen Seligkeit kann ſich der Menſch nur in Kraft der übernatürlichen Gnade erwirken [1]), und auch in dieſem Falle nicht in vollgültiger Weiſe (de condigno), indem das, was der Menſch möglicher Weiſe leiſten kann, in keinem Verhältniſſe zu dem Lohne ſteht, der von Gott ertheilt werden ſoll, obwol es angemeſſen iſt, daß Gott dem

---

[1]) Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae; quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud 1 Cor. II, 9: Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. VI, 23: Stipendia peccati mors. 1, 2 qu. 114, art. 2.

Menſchen, der nach ſeinem beſten Können wirkt, auch in beſter Weiſe, nach dem Maaße ſeiner Güte lohne (meritum de congruo). Die verdienſtlichen Leiſtungen des Menſchen laſſen indeß noch eine andere Schätzung zu, ſofern ſie als gottgewirkte Leiſtungen betrachtet werden, und von dieſer Seite betrachtet, iſt ihnen allerdings der Werth von Verdienſten de condigno zuzugeſtehen [1]).

Die Gnade iſt ein Habitus der ſeeliſchen Eſſenz, die Tugend der Habitus einer ſeeliſchen Potenz. Die Tugend, d. i. die Tauglichkeit zum ſittlich guten Wirken, kann nicht anders, denn als Habitus gedacht werden; denn die rationalen Potenzen der Seele, welche die Träger dieſer Tauglichkeiten ſind, ſind an ſich unbeſtimmte Potenzen, welche erſt vermöge eines beſtimmten, ihnen aufgeprägten Habitus zu einer beſtimmten Handlungsweiſe diſponirt werden. Die Tugend als actuelle Dispoſition zum Guten hat zu ihrem Träger den Willen, und andere Potenzen ſind nur inſoferne Subjecte von Tugenden, als ſie vom Willen bewegt werden; die ſogenannten Tugenden des intellectiven Erkenntnißvermögens ſchließen an ſich genommen bloße Fähigkeiten und potenzielle Möglichkeiten des Guten in ſich, und werden erſt durch die Beſtimmtheit, die ihnen der ſittliche Wille aufdrückt, zu eigentlich ſittlichen Tugenden geformt, ſo der ſpeculative Intellect im Glauben, der praktiſche Intellect in der Klugheit. Dem ſinnlichen Begehrungsvermögen als ſolchem kommen keine Tugenden zu, wol aber, inſoweit ſeine Potenzen in die Form des ſittlich-vernünftigen Geiſtlebens hineingebildet ſind. Der Wille bedarf nur inſoferne eines beſonderen Habitus zum Guten, als er nicht ſchon von Natur aus als Potenz eine ſittliche Beſtimmtheit in ſich trägt. Nun aber hat er von Natur aus das vernünftig Gute zu ſeinem ſpecifiſchen Objecte; nicht ſo hat er von Natur aus die Richtung auf Gott und auf das Wohl des Nächſten. Dieſe Richtungen müſſen ihm demnach durch Einprägung beſon-

[1]) Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Joann. IV, 14: Fiet in eos fons aquae salientis in vitam aeternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis secundum illud Rom. VIII, 17: Si filii, et haeredes. 1, 2 qu. 114, art. 3.

derer Habitualitäten ertheilt werden, ſo die Charitas, die Gerechtigkeit u. ſ. w. Die habitus speculativi des Intellectes ſind: intellectus, scientia und sapientia; in demſelben Sinne, wie dieſe Habitus, kann auch das praktiſche Geſchick (ars) eine Tugend des Verſtandes genannt werden. Von der ars als recta ratio factibilium iſt wieder die Klugheit als recta ratio agibilium zu unterſcheiden, die nicht bloß eine Befähigung, ſondern eine wirkliche Übung des ſittlich Guten bedeutet, und ihrem Begriffe nach nur unter Vorausſetzung einer ſittlich guten Willensdispoſition wirken kann [1]). Die Klugheit bezieht ſich auf die zweckmäßige Ausführung des Vorſatzes, an welcher die theoretiſche und die praktiſche Vernunft Antheil hat — erſtere durch Unterſuchung und Urtheil, letztere durch das Anordnen; das Anordnen iſt nun eben die Function der prudentia, in deren Dienſte die eubulia (die inquiſitive Thätigkeit) und die synesis oder gnome (beide als urtheilende Thätigkeiten) ſtehen [2]).

Von den Verſtandestugenden ſind die Tugenden des Begehrungsvermögens (virtutes morales) zu unterſcheiden [3]). Als habitus

---

[1]) Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos (scil. permanentes in ipso agente, v. c. videre, velle etc.) qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones; quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum art. 2 huj. qu., quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII. Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. 1, 2 qu. 57, art. 4.

[2]) Judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duae autem virtutes ad bene judicandum; quia distinctio non est in communibus principiis sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiae autem demonstrativae, quae sunt judicativae, sunt diversae de diversis. Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas, quibus judicatur. Nam synesis est judicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis. 1, 2 qu. 57, art. 6.

[3]) Prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed se-

electivi können die moraliſchen Tugenden des Verſtandes und der Klugheit nicht entbehren, und die Klugheit iſt rückſichtlich der Materie ihres Handelns ſelbſt eine moraliſche Tugend; die übrigen Verſtandestugenden aber ſtehen mit den moraliſchen Tugenden in keiner nothwendigen Verbindung. Die eigentlich moraliſchen Tugenden laſſen ſich eintheilen in ſolche, die ſich auf das Wirken und in andere, die ſich auf eine Leidenheit des handelnden Subjectes beziehen. Erſtere fallen ſämmtlich unter das Genus der Gerechtigkeitstugend [1]; letztere aber ſcheiden ſich nach den verſchiedenen Objecten der verſchiedenen appetitiven Potenzen und nach dem Verhalten dieſer Objecte zu den Zwecken der Vernunft. So beſtimmt ſich dieſe mit Rückſicht auf ein greifbares, zur Erhaltung des Individuums oder der Gattung bezügliches Gut zur Enthaltſamkeit. Die nicht mit den Sinnen, ſondern durch innere Wahrnehmung aufzufaſſenden Güter der Einzelperſönlichkeit, Geld und Ehre können entweder das concupiscible oder das irascible Begehren des Menſchen beſchäftigen; mit Rückſicht auf das concupiscible Begehren beſtimmt ſich die Vernunft zur Freigebigkeit (liberalitas) und Ehrliebe (philotimia); mit Rückſicht auf das irascible Begehren zu Hochherzigkeit (magnificentia) und Hochſinn (magnanimitas). Von dem, was für den Handelnden an ſich gut iſt, muß ſein Gutes im Verhalten zu Anderen unterſchieden werden. Er kann ſich aber Anderen in doppelter Weiſe anbieten, entweder zum Nutzen oder zum Vergnügen; in erſterer Beziehung kann er Anderen durch freundliche Bereitwilligkeit (affabilitas) und Wahrhaftigkeit, in letzterer Hinſicht durch gefällige Anmuth (eutrapelia) förderlich ſein. Während in Hinſicht

---

cundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium, et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur. 1, 2 qu. 58, art. 3.

[1]) Ad justitiam enim pertinere videtur, ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes, quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiae. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversae virtutes: puta religio est, per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus et sic de aliis. 1, 2 qu. 60, art. 3.

auf das begehrte Gute so viele Tugenden unterschieden werden, sind in Hinsicht auf das Übel nur zwei Tugenden, Sanftmuth (mansuetudo) und Starkmuth (fortitudo) zu unterscheiden [1]). Die moralischen Tugenden werden im Unterschiede von den Verstandestugenden Hauptugenden (virtutes principales) genannt, weil sie nicht nur gleich jenen eine gewisse Befähigung zum sittlich Guten, sondern eine actuelle Disposition zu demselben in sich schließen. Sie lassen sich auf vier Cardinaltugenden reduciren, sowol von Seite des Formalprincipes der Tugend, wie des specifischen Subjectes oder Trägers derselben. Specifischer Träger der Klugheit ist die Vernunft, specifischer Träger der Gerechtigkeit der Wille, specifisches Subject der Maaßhaltung das concupiscible Begehrungsvermögen, specifisches Subject des Starkmuthes die irascible Kraft. Das Formalprincip der Tugend ist das bonum rationis, und zwar als erkanntes und gewolltes. Als erkanntes bewirkt es Klugheit; als gewolltes stellt es sich in Hinsicht auf das Wirken des Willens als Gerechtigkeit, in Hinsicht auf die concupiscibilen Leidenheiten des Gemüthes als Sanftmuth und Starkmuth dar. Zwar findet sich das bonum rationis auch in allen übrigen der genannten Tugenden, aber nicht in so ausgezeichneter Weise; diese vier hingegen bewähren es eben in den wichtigsten und schwierigsten Anlassen des Handelns [2]). Die Cardinaltugenden lassen sich zunächst als Socialtugenden (virtutes politicae) auffassen, als welche sie den Alten gegolten haben;

---

[1]) Bonum fortius est ad movendum quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. Unde malum non facit difficultatem rationi, quae requirat virtutem, nisi fit excellens, quod videtur esse unum in genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scil. mansuetudo; et similiter circa audacias una sola, scil. fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversae virtutes morales. 1, 2 qu. 60, art. 5.

[2]) Alio modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisae; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae: puta quod prudentia dicatur quae praeceptiva est; justitia, quae est circa actiones debitas, inter aequales; temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis. 1, 2 qu. 61, art. 3.

weiters im Streben des Menſchen nach Gottähnlichkeit als Reinigungstugenden [virtutes purgatoriae] [1]), im weiteren Fortſchritte als Tugenden des gereinigten Sinnes und Herzens [virtutes animi jam purgati] [2]), und endlich nach ihrer vorbildlichen Exiſtenz in Gott als virtutes exemplares [3]).

Die bisher genannten Tugenden ſind rein menſchliche Tugenden, durch welche ſich der Menſch, obſchon nicht ohne göttliche Hilfe, zur Erreichung der ſeinen natürlichen Kräften proportionirten natürlichen Seligkeit befähigt. Um aber ſein übernatürliches Ziel, Gott ſelbſt zu erreichen, bedarf er einer von Gott ſelbſt ihm mitgetheilten habituellen Dispoſition, welche die theologiſchen Tugenden [4]) in ſich faßt. Durch den Habitus der theologiſchen Tugenden ſoll das dem natürlichen Menſchen unerfaßbare Übernatürliche zu einem Gegenſtande des menſchlichen Erkennens und Wollens gemacht werden;

---

[1]) Ita scilicet, quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est, ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitia vero est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. 1, 2 qu. 61, art. 5.

[2]) Quaedam sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes jam purgati animi; ita scilicet, quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; justitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. Ibidem.

[3]) Oportet, quod exemplar virtutis humanae in Deo praeexistat, sicut in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes exemplares; ita scil. quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero conversio divinae intentionis ad seipsum; sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit (cit. a Macrob.). Ibidem.

[4]) Hujusmodi principia actuum dicuntur virtutes theologicae, tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas recte ordinamur ad Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra scriptura hujusmodi virtutes traduntur. 1, 2 qu. 62, art. 1.

Gegenſtand der Erkenntniß wird es durch das Gnadenlicht des Glaubens, Gegenſtand des Wollens durch die Hoffnung, kraft welcher dem Menſchen das übernatürliche Ziel als ein erreichbares erſcheint, und durch die Liebe, durch welche er gewiſſermaaßen die Natur des begehrten Objectes annimmt, weil ohne dieſe Verähnlichung und Verwandtſchaft kein Verlangen nach demſelben ſtatt haben würde [1]). Daraus erhellt, daß die Liebe nach ihrer ſachlichen Bedeutung (ordo perfectionis) die erſte der drei theologiſchen Tugenden und die Mutter der beiden anderen iſt; als höchſtes aber tritt ſie (secundum ordinem generationis) zuletzt ein, und hat die beiden anderen zu nothwendigen Vorbedingungen ihres Entſtehens. Denn man kann nicht begehren, was man nicht kennt; man kann nichts lieben, was nicht in irgend welcher Weiſe Gegenſtand des Genuſſes (bonum proprium) ſein oder werden kann. Die Liebe als höchſte Tugend ſchließt alle anderen Tugenden in ſich, nicht nur das Glauben und das Hoffen, ſondern alle moraliſchen Tugenden. Sie bezieht ſich auf den höchſten Zweck des Menſchen und aller ſeiner ſittlichen Thätigkeiten; allüberall aber ſehen wir in der Ordnung der Natur, daß Gott jedes wirkende Princip zugleich mit allen zur Hervorbringung der ihm zuſtehenden Wirkung nothwendigen Bedingungen geſetzt hat; ſomit müſſen auch mit dem Habitus der Liebe alle anderen zur Erſtrebung des von der Liebe begehrten Zieles nothwendigen Tugenden geſetzt ſein. Die moraliſchen Tugenden ſind nur dann vollendete Tugenden, wenn ſie zugleich mit der Liebe eingegoſſen ſind, weil ſie nur in dieſem Falle eine Richtung auf das übernatürliche, höchſte Ziel des Menſchen haben. Zunächſt muß die Cardinaltugend der Klugheit durch göttliche Gnade erleuchtet werden; dieſe Erleuchtung iſt noch weit nothwendiger, als die ihr im Zuſammenſein mit den übrigen Cardinaltugenden verliehene Beſtimmtheit und Richtung auf das natürliche Gute [2]). Aber auch

---

[1]) Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem. 1, 2 qu. 62, art. 3.

[2]) Ad rectam rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contra-

rein menſchlicher Weiſe kann ſie ohne Zuſammenhang mit den übrigen moraliſchen Tugenden keine vollkommene Tugend ſein; jede moraliſche Tugend iſt erſt im Zuſammenſein mit allen anderen moraliſchen Tugenden eine vollkommene menſchliche Tugend, man mag den Habitus der Tugend als ſolchen, oder das durch die tugendhafte Geſinnung bedingte ſittliche Werk im Auge haben. Wie z. B. die Tapferkeit, welche der Maaßhaltung, der Klugheit und der Gerechtigkeit ermangelt, keine ächte Tugend iſt, ſo iſt auch keine ſittliche Leiſtung vollkommen, an welcher nicht alle genannten vier Tugenden Antheil haben. Unter den moraliſchen Tugenden beſteht ein beſtimmtes Rangverhältniß; die Maaßhaltung ordnet ſich dem Starkmuthe, dieſer der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit der Klugheit unter; die Klugheit oder Einſicht ſteht unter dieſen am höchſten, weil ſie eine Tugend der Vernunft iſt, welche die Urſache und Wurzel des menſchlichen Guten iſt. Die übrigen drei Tugenden ordnen ſich nach dem Verhältniß ihres Abſtandes von der Vernunft; zunächſt unter ihr ſteht der Wille, dem es zukommt, gerecht zu ſein, unter dem Willen die irascible Kraft, die ſich im Starkmuthe verſittlicht, zu unterſt die Maaßhaltung, durch welche das concupiscible Vermögen geregelt wird. Die Maaßhaltung bezieht ſich auf minder Bedeutſames als der Starkmuth; denn dieſer unterwirft der Vernunft das ſinnliche Begehren in Beziehung auf Leben und Tod, jene nur in Hinſicht auf das, was auf das Leben Bezug hat (Begehrungen des Nahrungs- und Geſchlechtstriebes). Noch höher als der Starkmuth ſteht die Gerechtigkeit, die höchſte unter den rein moraliſchen Tugenden, die das Handeln des Menſchen nicht nur in ſeinem Verhalten zu ſich, wie die zwei vorigen Tugenden, ſondern auch im Verhalten zu anderen regelt. Die Verſtandestugenden haben zwar den unmittelbaren ſittlichen Werth, welcher den moraliſchen Tugenden zukommt, ſtehen aber bezüglich ihres Objectes unbedingt im Range höher, als dieſe; denn der Verſtand geht auf das Allgemeine, das durch die moraliſchen Tugenden geregelte Begehren aber jederzeit nur auf beſondere Objecte. Die höchſte unter den Verſtandestugenden iſt die Weisheit; denn ſie hat

---

dictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt. 1, 2 qu. 65, art. 2.

das Erhabenſte, Gott ſelbſt zu ihrem Objecte. Und weil ſich jede andere Erkenntniß nach der höchſten zu richten hat, regelt die Weisheit alle anderen Tugenden des Verſtandes. Wenn die Weisheit den menſchlichen Gedanken bis zu Gott erhebt, ſo haben die theologiſchen Tugenden Gott zu ihrem eigenſten Objecte — in vollkommenſter Weiſe die Liebe, daher dieſe die größte unter den theologiſchen Tugenden iſt [1]). Alle Tugenden ſind ein Mittleres zwiſchen zwei entgegengeſetzten Extremen; die moraliſchen und intellectuellen Tugenden an ſich, die theologiſchen Tugenden in accidenteller Weiſe [2]). Die rechte Mitte iſt durch das ordnende Maaß der Vernunft gegeben, welches den Act des Begehrens regelt. In den Tugenden, welche ſich auf die Leidenſchaften des Begehrungsvermögens beziehen, liegt das Maaß bloß in der Vernunft; das Maaß des Gerechten aber liegt nicht bloß in der Vernunft, ſondern auch in der zu leiſtenden Sache. In den Tugenden des ſpeculativen Erkennens liegt das Maaß einzig in der Sache; in der Tugend des praktiſchen Erkennens bloß beziehungsweiſe, indem dieſe zugleich ein durch das Maaß der Vernunft zu regelndes Begehren zum Inhalte hat, wie die moraliſchen Tugenden, nur mit dem Unterſchiede, daß die Klugheit ſelber eine nach jenem richtigen Maaße regelnde Tugend, die moraliſchen Tugenden aber die durch jenes Maaß geregelten Tugenden ſind. Fragt es ſich um die Dauer der Tugenden, ſo hat unter den theologiſchen Tugenden ſelbſtverſtändlich nur die Liebe ein ewiges Sein [3]). An den moraliſchen und intellectuellen Tugenden hat man

---

[1]) Charitas est major aliis: nam aliae important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo, quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 6 Joann. IV, 16: Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. 1, 2 qu. 66, art. 6.

[2]) Denn an ſich betrachtet kann unſer Glauben, Hoffen und Lieben niemals zu groß, ja nicht einmal ſo groß ſein, als es ſein ſoll, um ſeinem göttlichen Maaße, d. i. Gott zu entſprechen: Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra; quia etsi non possumus ferri in Deum, quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra. 1, 2 qu. 64, art. 4.

[3]) Quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur,

eine formelle und materielle Seite zu unterſcheiden; das materielle Moment fällt nach dieſem Leben in beiden Arten von Tugenden weg [1]), das formale aber bleibt in der Seele, weil es ihr als ſolcher eigen geworden iſt, ja es wird in ihr habituell und actuell vollkommener, weil ungetrübt durch ſinnliche Störungen vorhanden ſein.

Die Vollkommenheit der rein menſchlichen Tugenden iſt eigenſter Beſitz des Menſchen; nicht ſo die Vollkommenheit, die in den göttlichen oder theologiſchen Tugenden beſteht. Da er dieſe letzteren nicht ſo vollkommen eigen hat, ſo reicht die durch dieſelben begründete Habitualität ſeines Weſens nicht aus, um mit demſelben Erfolge für die Erreichung ſeines übernatürlichen Zieles thätig zu ſein, wie er es in Kraft jener rein menſchlichen Habitualitäten in Abſicht auf ſeine natürlichen Zwecke vermag [2]). Er bedarf daher

---

scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scil. quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem, si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio quae est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei remanet substantia generis eadem numero; sicut remota differentia constitutiva albedinis non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. 1, 2 qu. 67, art. 5.

[1]) Virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt in usum praesentis vitae. 1, 2 qu. 67, art. 1. — — Quantum ad ipsa phantasmata quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. 1, 2 qu. 67, art. 2.

[2]) Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero

eines Antriebes und einer Steigerung der durch göttliche Information ihm mitgetheilten Habitualitäten; und dieſe wird durch die Gaben des heiligen Geiſtes (Jeſai. 11, 1) bewirkt [1]). Die Gaben des heiligen Geiſtes ſtehen in demſelben Verhältniſſe zu dem geſammten ſittlichen Wirkungsvermögen des Menſchen, in welchem die moraliſchen Tugenden zu ſeinem Begehrungsvermögen ſtehen. Wie die letzteren die Vernunft zur Leiterin in rein menſchlichen Dingen haben, ſo wird erſteres in Abſicht auf die göttlichen und himmliſchen Dinge durch den heiligen Geiſt geleitet; und wie die moraliſchen Tugenden beſtimmte Habitualitäten ſind, durch welche das menſchliche Begehren zum Gehorſam gegen die Vernunft disponirt wird, ſo ſind die Gaben des heiligen Geiſtes beſtimmte Habitualitäten, durch welche der Menſch zur bereitwilligen Annahme der Führungen des heiligen Geiſtes disponirt wird. Die Gaben des heiligen Geiſtes ſetzen das Vorhandenſein der drei theologiſchen Tugenden im Menſchen voraus, und gehen in ihrer Siebenzahl mit den übrigen ſieben Tugenden, den Verſtandes- und Moraltugenden, parallel. Die Namen der Gaben ſind mit jenen der ihnen entſprechenden Tugenden gleichlautend, mit Ausnahme der Gaben der Pietät und der Furcht des Herrn, welchen die Tugenden

---

moveatur; sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari. Sed discipulus ejus qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. 1, 2 qu. 68, art. 2.

[1]) Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Jesai. L, 5: Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii. Et Philosophus etiam dicit in cap. de bon. Fortun., quod his qui moventur a Deo per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio, quam sit ratio humana. Et hoc est, quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum. 1, 2 qu. 68, art. 1.

der Gerechtigkeit [1]) und der Maaßhaltung [2]) entſprechen. Die Geiſtesgaben beziehen ſich auf das geſammte ſittliche Wirkungsvermögen, auf Vernunft und Wille, Erkennen und Begehren in allen ſeinen weſentlichen Functionen. Die Vernunft iſt ſpeculativ und praktiſch thätig, und übt in beiden Beziehungen die gedoppelte Function des Auffaſſens und Urtheilens; das Auffaſſungsvermögen der theoretiſchen Vernunft wird durch die Gabe des Verſtandes vervollkommnet, jenes der praktiſchen Vernunft durch die Gabe des Rathes, das Urtheilsvermögen der theoretiſchen Vernunft durch die Gabe der Weisheit, jenes der praktiſchen durch die Gabe der Wiſſenſchaft — die Strebekraft wird im Verhältniß des Menſchen zum Mitmenſchen durch die Pietät, im Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt durch die Gabe des Starkmuthes, im Verhältniß zum ſinnlichen Begehren durch die Furcht vervollkommnet. Die ſieben Gnadengaben bilden in der Einheit des durch die heilige Liebe wirkenden heiligen Geiſtes ein zuſammenhängendes Ganzes, eben ſo, wie die moraliſchen Tugenden unter der Herrſchaft der Vernunft, die in der rein menſchlichen Lebensſphäre daſſelbe bedeutet, was die Herrſchaft des heiligen Geiſtes im Bereiche des übernatürlichen Gnadenlebens. Und gleichwie in den Tugenden, ſo gibt es auch in den Gnadengaben eine gewiſſe Rangſtellung, welche in der Stelle Jeſai. 11, 1 theils mit Rückſicht auf das donum an ſich, theils mit Rückſicht auf die Dignität der Materie des Handelns beobachtet iſt. Würde man die dona nach dem Range ordnen, der ihnen an ſich zukommt, ſo ergäbe ſich folgende Reihe: Sapientia, intellectus, scientia, consilium, pietas, fortitudo, timor, indem die dona des Verſtandes

---

[1]) Nomen justitiae imponitur a rectitudine rationis: et ideo nomen virtutis est convenientius, quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Augustinus dicit in X. de Civ. Dei. Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur. 1, 2 qu. 68, art. 4.

[2]) Temperantiae respondet quodammodo donum timoris; sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet secundum ejus propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet, quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter timorem Dei. Ibidem.

jenen des Willens, und die der contemplirenden Vernunft jenen der activen Vernunft vorangehen müſſen, und eben ſo die pietas der fortitudo, aus demſelben Grunde, aus welchem, wie früher gezeigt wurde, die Tugend der Gerechtigkeit der Tugend des Starkmuthes vorangehen muß. Aber in Hinſicht auf die Materie des Handelns haben fortitudo und consilium den Vorrang vor der scientia und pietas, weil ſich erſtere auf Schwieriges, letzteres auf Gewöhnliches bezieht. Zu den theologiſchen Tugenden ſtehen die Gnadengaben in demſelben Verhältniſſe, wie die moraliſchen zu den intellectuellen; wie demnach die Verſtandestugenden über den moraliſchen, ſo ſtehen die theologiſchen Tugenden über den Gnadengaben. Auch an dieſen hat man das formelle und materielle Element zu unterſcheiden; letzteres iſt größtentheils zeitlich und vergänglich [1]), erſteres aber ewiger, unvergänglicher Art, ja es wird

---

[1]) Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu praesenti, et aliquid quod permanet in futuro; dicit enim, quod sapientia mentem de aeternorum spe et certitudine reficit; quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit quod in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat; quorum auditus transit, quia non docebit vir fratrem suum, ut dicitur Jerem. XXXI, 34; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod prohibet esse praecipitem, quod est necessarium in praesenti; et iterum quod ratione animum replet, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod adversa non metuit, quod est necessarium in praesenti; et iterum quod confidentiae cibos apponit, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scil. quod ignorantiae jejunium superat, quod pertinet ad statum praesentem; sed quod addit: In ventre mentis, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quae pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit, quod cordis viscera misericordiae operibus replet, quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum praesentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiae opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod premit mentem, ne de praesentibus superbiat, quod pertinet ad statum praesentem; et quod de futuris cibo spei confortat, quod etiam pertinet ad statum praesentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis. 1, 2 qu. 68, art. 6.

erſt im Jenſeits vermöge der vollkommenſten Einigung mit Gott im vollkommenſten Hingegebenſein an die Führungen des heiligen Geiſtes zu ſeiner vollſten Wahrheit gelangen.

Den ſieben Gnadengaben des heiligen Geiſtes entſprechen die ſieben Seligkeiten [Matth. 5, 3 ff.] [1]), d. i. die actuellen Bethätigungen jenes ſiebenfachen Habitus, welche darum Seligkeiten genannt werden, weil ſie in ihrer Annäherung an das ſeligmachende Ziel des Menſchen die beglückende Hoffnung der verheißenen Seligkeit und darin den, wenn auch unvollkommenen, Anfang derſelben in ſich ſchließen [2]). Sie enthalten eine vollſtändige und wohlgeordnete Aufzählung aller denkbaren Arten der Seligkeit, und indirect zugleich eine Berichtigung der falſchen Begriffe vom Seligſein. Von jeher hat man die Glückſeligkeit entweder im ſinnlich-irdiſchen Genuſſe oder in den Verrichtungen des thätigen Weltlebens oder im Frieden der Beſchauung geſucht. Das Richtige iſt, daß das Erſtere ein Hinderniß, das Zweite die Vorbedingung, das Dritte das Weſen und auf Erden der zeitlich unvollkommene Anfang der wahren Seligkeit ſei. Demgemäß ſtellt das Evangelium zuerſt drei Seligkeiten auf, durch welche den fälſchlich als ſeligmachend angeſehenen Hinderniſſen der Seligkeit begegnet wird; ſodann zählt es die zwei zur wahren Seligkeit führenden Dispoſitionen des activen Lebens auf; in den zwei letzten Seligkeiten werden die zwei Haupterrungenſchaften des thätigen Strebens nach Seligkeit als beſeligendes Ergebniß der theilweiſen oder unvollkommenen Erreichung des Zieles hingeſtellt. Diejenigen, welche das ſinnlich-irdiſche Wohlſein als wahre Seligkeit anſehen, ſuchen dieſe im Beſitze äußerer Dinge

---

[1]) Octava beatitudo est quaedam confirmatio et manifestatio omnium praecedentium. Ex hoc enim, quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem praecedentes pertinet. 1, 2 qu. 69, art. 3.

[2]) Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. 1, 2 qu. 69, art. 2.

(Reichthum und Ehre), in der Befriedigung ihrer irasciblen und concupisciblen Begehrungen. Der tugendhafte Mensch bezähmt dieses falsche Streben durch vernunftgemäße Einschränkung, der mit den Gnadengaben des heiligen Geistes Ausgerüstete durch gänzliche Verläugnung dieser Triebe; und so wirkt die Gnadenfülle des heiligen Geistes die ersten drei seligmachenden Acte: die Armuth im Geiste, die Sanftmuth und die geistliche Trauer. Das thätige Weltleben umfaßt als seine zwei wesentlichen Hauptrichtungen die Leistungen der schuldigen Gerechtigkeit und des freiwilligen Wohlthuns; die entsprechenden Tugenden sind die justitia und liberalitas; die aus der Gnadenfülle des heiligen Geistes hervorgehenden Bethätigungen leisten dasselbe, aber in höherem, überfließendem Maaße, in Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und in der christlichen Barmherzigkeit. Der sittliche Eifer des thätigen Weltlebens wirkt die Reinheit des Herzens (persönliche Integrität) und die Friedfertigkeit (im Verhalten zu Anderen); beide Zustände aber befähigen unmittelbar zum Genusse der Seligkeit in beschaulicher Stille des inneren Geistmenschen [1]). Eben so ist in den aufgezählten Seligkeiten der Lohn vollkommen dem Verdienste angemessen. Der Arme im Geiste verschmäht die Fülle der Erdengüter, und erhält dafür den Himmel zum Lohne. Der Sanftmüthige verschmäht es, nach Art ungestümer und leiden-

---

[1]) Lucas zählt nur vier Seligkeiten auf. Grund der Abweichung ist: Lucas narrat, sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quae solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit, quae ad praedictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit: Beati pauperes. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis et potibus et aliis hujusmodi; et hoc excludit per secundum quod ponit: Beati qui esuritis. Tertium est, quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem, et hoc excludit tertio dicens: Beati qui nunc fletis. Quartum est exterior hominum favor; et hoc excludit quarto dicens: Beati eritis, cum vos oderint homines. Et sicut Ambrosius dicit, paupertas pertinet ad temperantiam, quae illecebrosa non quaerit; esuries ad justitiam, quia, qui esurit, compatitur et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua: pati odium hominum ad fortitudinem. 1, 2 qu. 69, art. 3.

ſchaftlicher Menſchen ſich Recht und Sicherheit zu verſchaffen; dafür verheißt ihm Gott den dereinſtigen Beſitz der Erde, d. i. den feſtbegründeten Beſitz der ewigen Güter. Die im Herrn Trauernden verſchmähen die irdiſchen und ſinnlichen Tröſtungen und Zerſtreuungen; dafür wird ihnen himmliſcher Troſt verheißen. Die nach Gerechtigkeit Dürſtenden verläugnen die Eigenſucht, welche Andere zur Ungerechtigkeit verleitet; dafür werden ihnen eben jene Güter, welche von den Ungerechten geſucht werden, zu Theil werden. Die Unbarmherzigen wollen am Elende der Erde nicht Theil nehmen; die Barmherzigen werden gerade wegen ihrer Theilnahme am Elende einſt alles Elendes enthoben werden. Eben ſo iſt die Anſchauung Gottes der entſprechende Lohn für ein reines Herz; denn ein klares, reines Seelenauge befähigt zur Anſchauung der himmliſchen Dinge. Mit Recht werden die Friedfertigen als Söhne Gottes belohnt; denn ſie ſind Nachahmer und Abbilder des in ſich Einen und friedereichen Gottes.

Von den Seligkeiten ſind die Früchte des Geiſtes (Gal. 5, 22) zu unterſcheiden. Allerdings iſt wol jede Seligkeit auch eine Frucht des göttlichen Geiſtes (quasi cujusdam divini seminis), aber nicht jede Geiſtesfrucht einer Seligkeit gleich zu achten. Beide kommen darin überein, daß ſie ſeligmachende Werke und Leiſtungen des vom göttlichen Geiſte geleiteten Menſchen ſind; aber nur die vollkommenſten, in Kraft göttlicher Gnadengaben zu Stande kommenden Werke werden Seligkeiten genannt, während jedes tugendhafte, durch einen beglückenden Genuß [1]) ſich lohnende Werk eine Geiſtesfrucht heißt. Die heilige Schrift zählt zwölf Früchte des Geiſtes auf (vgl. auch Offenb. 22, 2), welche ſich aus dem Verhältniß des ſittlichen Geiſtmenſchen zu ſich, zu ſeines Gleichen und zu den Dingen unter ihm deduciren laſſen. Die rechte Dispoſition des ſittlichen Geiſtmenſchen, für ſich betrachtet, beſteht in ſeinem richtigen Verhalten zum Guten und Schlimmen. Die rechte Stimmung in Abſicht auf das Gute iſt die Liebe, daher die heilige Liebe (charitas) eine erſte Frucht des Geiſtes, welche die Freude und den Frieden zur weiteren Folge hat.

---

[1]) Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio est enim actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. 1, 2 qu. 70, art. 1.

Das rechte Verhalten zum Schlimmen erzeugt die Geduld des Tragens und Entbehrens [patientia et longanimitas] [1]). Im Verhältniſſe zu den menſchlichen Mitweſen ſetzt die rechte gottgeleitete Stimmung des ſittlichen Geiſtes als Früchte des Geiſtes heraus: die gütige Geſinnung (bonitas), die Bethätigung derſelben im Werke (benignitas), das gleichmüthige Ertragen der zugefügten Schäden und Unbilden (mansuetudo), die Verläßlichkeit und Treue (fides). Das Verhalten zu den Dingen, welche unter dem ſittlichen Geiſte ſtehen, umfaßt äußere Handlungen und innere Begehrungen; die der erſteren Beziehung entſprechende Frucht des Geiſtes iſt die Wohlgezogenheit (modestia), der letzteren entſprechen die Enthaltſamkeit und Lauterkeit [2]).

Der Tugend iſt der unſichtbare Habitus des Laſters entgegengeſetzt. Man nennt jeden derartigen Habitus ein Gebrechen (vitium, Fehler), inſofern er eine von der Wohlordnung der Tugend abweichende Dispoſition in ſich ſchließt; die Wohlordnung der Tugend beſteht in der Vernunftgemäßheit des moraliſchen Habitus, welche im Menſchen, der ſeiner Natur nach Vernunftweſen iſt, das Naturgemäße iſt; in dieſem Sinne iſt die moraliſche Fehlerhaftigkeit (vitium) am Menſchen als ein Naturwidriges aufzufaſſen [3]). Die Wohlordnung der Tugend ſchließt ein Gutſein des Menſchen und einen Antrieb deſſelben zum Guthandeln in ſich; dem Gutſein gegenüber

---

[1]) In malis autem bene se habet mens quantum ad duo: primo quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam; secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem; nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V. Ethic. 1, 2 qu. 70, art. 3.

[2]) Castitas et continentia distinguuntur per hoc quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia vero a licitis; sive per hoc, quod continens patitur concupiscentias sed non deducitur, castus autem neque patitur, neque deducitur. Ibidem.

[3]) In homine est duplex natura, scil. rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae, quam ordinem rationis. Plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis. 1, 2 qu. 71, art. 2.

charakteriſirt ſich das ſittliche Gebrechen als Bosheit (malitia), die tadelhafte, ſchlechte Handlung wird Sünde (peccatum) genannt. Die ſündhaften Zuſtände ſind mit Krankheiten zu vergleichen: je näher der Sitz des Übels dem Principe des Lebens gerückt iſt, deſto gefährlicher die Krankheit; und gleicherweiſe, je wichtiger und höher das Object einer ſündhaften Handlung, deſto größer die Sünde. Daher iſt ein gewaltthätiger Angriff auf das Leben des Nächſten eine ſchwerere Sünde, als auf das fremde Eigenthum; eine unmittelbare Verſündigung gegen Gott ein ſchwererer Fehler, als irgend welche an einem Menſchen begangene Sünde. Die Geiſtesſünden ſind ſchwerer als die Fleiſchesſünden, weil ſie mehr vom formalen Charakter der Sünde (aversio a Deo) an ſich haben, als die letzteren, bei welchen mehr das andere, materiale Moment (conversio ad bonum commutabile) vorwiegt; ſodann fällt bei den Geiſtesſünden der relative Entſchuldigungsgrund der Heftigkeit ſinnlicher Reizungen weg, und endlich hat die Fleiſchesſünde ein minderes Object, als die Geiſtesſünde, indem der eigene Leib, an welchem durch die Fleiſchesſünde geſündigt wird, niederern Ranges iſt, als Gott oder der Nächſte. Aber die Fleiſchesſünden gereichen zur größeren Schmach, als die anderen, weil ſich der fleiſchliche Menſch zum Vieh erniedrigt (brutalis redditur). Subject der Sünde iſt der Wille ſammt den an der Ausführung des Willensbeſchluſſes betheiligten Potenzen; Subject der inneren Handlung (actus elicitus) kann einzig der Wille ſein, Subject der actus imperati ſind aber auch die durch den Willen zur äußeren Inswerkſetzung der inneren Handlung aufgebotenen Kräfte. Das ſinnliche Begehrungsvermögen iſt ſündhafter Acte fähig; dieſe können aber den ſittlichen Tod nicht bewirken, wenn ihnen der vernünftige Wille nicht zuſtimmt, ſo wenig als ein krankhafter Zuſtand des Körpers den leiblichen Tod herbeiführen kann, ſo lange das Princip des körperlichen Lebens nicht von dieſem Zuſtande afficirt iſt. Das Verweilen bei unordentlichen ſinnlichen Vorſtellungen fällt der Vernunft zur Laſt, welche dieſelben nicht durch andere Vorſtellungen zurückdrängt; die Einſtimmung in das Vergnügen an ſolchen Vorſtellungen iſt zunächſt ein Act der ratio inferior [1]), die Einſtimmung in eine dem

[1]) Ratio superior per considerationem legis aeternae sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed

ſinnlichen Wohlgefallen entſprechende, freithätige Willenshandlung ein Act der ratio superior. Die unmittelbaren inneren causae moventes der Sünde ſind Intellect und Wille; die mittelbaren inneren Einbildungskraft und ſinnliches Begehren. Der Intellect kann durch ſeine Unwiſſenheit Urſache einer Sünde werden; je nachdem die Unwiſſenheit verſchuldet oder nicht verſchuldet iſt, wird die Sünde zugerechnet oder nicht zugerechnet. Das gefliſſentliche Nichtwiſſen vergrößert, die nicht abſichtlich angeſtrebte Unkenntniß vermindert die Schuld der Sünde, obgleich Nachläßigkeit und ſonſtige freiwillige Urſachen der gefliſſentlichen Unkenntniß ſelbſt auch Sünden ſind. Das ſinnliche Begehrungsvermögen wird Urſache von Sünden, indem es heftig erregt, die Sammlung des Geiſtes hindert und die Vernunft von ihrem rechten Ziele ablenkt, oder durch ihre leiblichen Wirkungen die Functionen des geiſtigen Denk- und Willensvermögens ganz oder theilweiſe hemmt. Man nennt die aus ſolchen krankhaften Zuſtänden hervorgehenden Sünden peccata infirmitatis; ſie ſind nach 1 Joh. 2, 16 dreierlei Art: Augenluſt und Fleiſchesluſt, als Leidenſchaften des concupiſciblen, Hoffart des Lebens, als Leidenſchaft des irasciblen Begehrens. Die der Sünde vorausgehende Leidenſchaft verringert, die aus ihr hervorgegangene Leidenſchaft vergrößert die Schuld der Sünde. Unter den Bosheitsſünden verſteht man jene, die aus einer bewußten und gewollten Bevorzugung eines zeitlichen und irdiſchen Gutes vor einem geiſtigen und himmliſchen Gute hervorgehen [1]). Sich einer erlangten ſünd-

---

tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit. 1, 2 qu. 74, art. 7.

[1]) Über die Steigerung des Böſen und der Schuld des Böſen in den drei Arten von Sünde heißt es: Ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpli-

haften Fertigkeit mit Wiſſen und Willen zum Sündigen bedienen, iſt Bosheit, weil in dieſem Falle das habituelle Begehren zur Sache des Willens gemacht wird und in die Natur deſſelben übergeht. Da das Weſen der Bosheitsſünde darin beſteht, daß der Wille aus ſich ſelbſt das Motiv zur Sünde ſchöpft, ſo iſt die Bosheitsſünde auch ohne vorausgehenden ſündhaften Habitus denkbar und ſchwerer als jede Sünde aus Leidenſchaft; denn ſie geſchieht am meiſten mit Wiſſen und Willen, hat nicht bloß in einer vorübergehenden ſinnlichen Erregung ihren Grund, und zeugt von einer grundſätzlichen Entſchiedenheit im Böſen, die dem bloß leidenſchaftlichen Menſchen fremd iſt.

Von den in beſonderen inneren Urſachen begründeten ſündhaften Habitualitäten iſt der allgemeine Habitus zu unterſcheiden, der dem Sünder als ſolchem zu eigen und in einer doppelten allgemeinen Urſache begründet iſt, in einer inneren und in einer äußeren. Die innere Urſache iſt die Selbſtſucht als unordentliches Begehren nach einem zeitlichen und vergänglichen Gute [1]); die äußere Urſache das Verlaſſenſein von Gott, dem ewigen unwandelbaren Gute. Zwar hat auch der ſündhafte Act ſeine Exiſtenz und Wirklichkeit letztlich durch Gott; aber der Defect dieſes letztlich auf die göttliche Cauſalität zurückzuführenden Actes kommt ausſchließlich auf Rechnung der menſchlichen Wahlfreiheit. Der Zuſtand der Verblendung und Verhärtung hat eine doppelte Urſache; die eine liegt im Menſchen, welcher ſich vom Lichte Gottes abwendet, die andere in Gott, der mit Rückſicht auf das Hinderniß, das er im Inneren des Menſchen ſieht, die dem Menſchen nothwendige Gnade der Erkenntniß und Liebe gar nicht ſpendet, mitunter zum Heile des Menſchen, damit dieſer durch das Innewerden der Ohnmacht und Unkraft ſeines von Gott abgekehrten Seins zur demüthigen und bußfertigen Umkehr bewogen werde.

---

citer hoc esse malum; et sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat. 1, 2 qu. 78, art. 1.

[1]) Quod aliquis appetat inordinate aliquid temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat se ipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. 1, 2 qu. 77, art. 4.

Die Wurzel des ſündigen Verderbens iſt die Begierlichkeit (nach 1 Tim. 6, 10), gemeiniglich [1]) das unordentliche Begehren nach zeitlichen Gütern. Dieſe dienen aber nur dem Streben nach ungeordneter Selbſterhöhung und rückſichtsloſer Selbſtbefriedigung als Mittel; daher iſt das eigentliche Motiv der ſündhaften Handlung der Hochmuth (Sirach 10, 15), der demnach aller Sünde Anfang, und deſſen Ziel das primum in ordine intentionis, gleichwie das Ziel der Begierlichkeit das primum in ordine exsequutionis iſt. Hochmuth und Begierlichkeit verhalten ſich zu einander als Formal- und Materialprincip aller actuellen Sünden; der Hochmuth iſt die in jeder Sünde enthaltene aversio a bono incommutabili, die Begierlichkeit die in jeder Sünde enthaltene conversio ad bonum commutabile. Das bonum commutabile kann aber in mehrfacher Weiſe Gegenſtand eines ungeordneten Begehrens ſein, und zwar, je nachdem es ein bonum animae, oder ein bonum corporis oder ein äußeres Gut iſt; das bonum animae wird unordentlicher Weiſe im eitlen Selbſtruhm begehrt, das bonum corporis, je nachdem es auf die Erhaltung des Individuums oder der Gattung Bezug hat, durch die Unmäßigkeit und durch geſchlechtliche Ausſchweifungen, das bonum exterius durch den Geiz [2]). Ebenſo gibt es ein ungeord-

---

[1]) Appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem, quia divitiae propter se quaerantur tanquam ultimus finis, sed quia multum quaeruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quaedam bona singularia, quae simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.... Sicut in rebus naturalibus non quaeritur, quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem, quod semper est; eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quia interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur. 1, 2 qu. 84, art. 1.

[2]) Bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primo quaedam perfectio; nam felicitas est bonum perfectum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit superbia vel inanis gloria. Secundo de ratione ejus est sufficientia, quam appetit avaritia in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione ejus

netes Verabscheuen des Guten wegen des damit verbundenen Üblen, sei nun das eigene oder das fremde Gut aus diesem Grunde ein Gegenstand des Abscheues. Der Abscheu vor den sinnlich fühlbaren Beschwerden im Werben um die geistlichen Güter erzeugt die verdrossene Trägheit (acedia). Eben so kann ein fremdes Gut den Verdruß des sündigen Menschen erregen, insofern er darin eine Beeinträchtigung seines eigenen Glückes zu erkennen glaubt; dieser Verdruß erscheint ohne Aufregung im Neide, mit Aufregung im Zorne. Auf diese Art läßt sich eine Siebenzahl von Hauptsünden deduciren, die ihre Benennung daher haben, weil alle anderen Sünden durch sie veranlaßt werden [1]). Unter die Hauptsünden wird aus dem angegebenen Grunde auch die Begierlichkeit gerechnet als Liebe zu den zeitlichen Gütern, weil sie nicht bloß die Wurzel aller anderen Sünden, sondern auch Motiv zu vielen derselben ist; der Hochmuth hingegen wird nicht unter die Hauptsünden gerechnet, weil er nicht eine Zweckursache, sondern vielmehr die causa formalis aller Sünden ist. Darum steht nicht die superbia, sondern die inanis gloria an der Spitze der Hauptsünden.

Die Wirkungen der Sünde sind das Verderbniß des bonum naturae, die Befleckung der Seele und der Zustand der Verschuldung vor der ewigen Gerechtigkeit Gottes. Das bonum naturae kann in einem dreifachen Sinne genommen werden, und entweder das, was zum Sein des Menschen überhaupt gehört, oder seine natürliche Inclination zum Guthandeln, oder die ursprüngliche Ausrüstung des in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffenen Menschen bedeuten. Letztere ist durch die Urstinde ganz verloren gegangen, das bonum naturae als Inbegriff des zum Sein des Menschen Gehörigen kann durch die Sünde niemals verloren gehen, das bonum naturae als natürliche Inclination zum Guthandeln

---

delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I. Ethic., et hanc appetunt gula et luxuria. 1, 2 qu. 84, art. 4.

[1]) Dicitur vitium capitale, ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem. Unde Gregorius XXXI. Moralium (c. 17) hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat. 1, 2 qu. 84, art. 3.

wird durch die Sünde geſchwächt und gemindert, und iſt einer unbegränzten Abſchwächung fähig, kann aber nicht gänzlich ausgerottet werden, weil es als eine dem Menſchen weſentliche Anlage zum unverlierbaren Sein des Menſchen gehört. Die unmittelbare Wirkung der Sünde iſt Aufhebung der richtigen vernunftgemäßen Dispoſition derjenigen Seelenkräfte, welche die Träger ſittlicher Habitualitäten ſein können, alſo Unwiſſenheit des Verſtandes, Bosheit des Willens, Schwäche der irasciblen Widerſtandskraft, Lüſternheit der ſinnlichen Begehrungskraft. Man nennt dieſe vier Zuſtände die vier Wunden der Seele; ſie bilden den conträren Gegenſatz zu den vier Cardinaltugenden. Der Tod iſt keine unmittelbare, ſondern eine mittelbare Wirkung der Sünde, inſofern die Urſünde den Verluſt der urſprünglichen Gnade gewirkt hat, durch welchen der Leib Adam's und ſeiner Deſcendenten der Sterblichkeit anheimfiel. Der Tod iſt etwas Natürliches am Menſchen, inſofern deſſen Leib aus der wandelbaren und auflöslichen irdiſchen Materie gebildet iſt; faßt man ſein incorruptibles Lebensprincip in's Auge, ſo erſcheint es natürlich, daß der menſchliche Leib nicht aufgelöst werde; berückſichtigt man aber, daß der Tod in Folge einer Beraubung, eines Defectes deſſen eintritt, was dem Menſchen urſprünglich eigen geweſen, ſo erſcheint er als etwas geradezu Unnatürliches. — Jede Sünde zieht eine Befleckung und Verdunkelung der Seele nach ſich; ſie verdunkelt ſich, indem ſie das Licht der Vernunft und der Gnade von ſich weist und ſich in einen Zuſtand freiwilliger Trübung verſetzt; ſie befleckt ſich durch die geiſtige Berührung mit dem durch unordentliche Liebe begehrten Gegenſtande der Sünde. Dieſe Makel dauert ſo lange, bis ſie durch eine entgegengeſetzte Willensſtimmung und Willensrichtung wieder aufgehoben iſt.

Der Menſch fordert durch die Sünde die Reaction des Principes jener Ordnung heraus, welcher er zuwider gehandelt hat. Schon in der Natur iſt zu bemerken, daß ein gereizter Gegenſatz in Folge der Reizung um ſo heftiger wirkt, wie z. B. ein erhitztes Waſſer mehr gefriert als ein unerhitztes. Eben ſo muß auch der Menſch, welcher ſich gegen ein ſittliches Ordnungsprincip auflehnt, deſto ſchärfer und nachdrücklicher von demſelben niedergehalten werden. Dieſe Reaction des verletzten Ordnungsprincips iſt die den Fehlenden treffende Strafe, die eine dreifache ſein kann, gemäß einem dreifachen Ordnungsprincipe, deren eines die menſchliche

Vernunft iſt, die ſich durch Gewiſſensbiſſe rächt, das andere das Princip der die äußeren Handlungen regelnden Socialordnung, das dritte Gott ſelbſt. Alle Sünden, welche eine principielle Auflehnung wider Gott in ſich ſchließen, ziehen, an ſich genommen, den Zuſtand einer ewigen Verſchuldung nach ſich, die nur Gott ſelbſt aufheben kann. Denn die Sünde iſt Verkehrung der rechten Ordnung; ſo lange die Verkehrung dauert, bleibt der Menſch auch der Strafe verhaftet; die Aufhebung des Willens gegen Gott zieht aber einen Zuſtand der Desordination nach ſich, welchen der Menſch aus ſich nicht mehr aufzuheben vermag. Denn ein Defect, durch welchen das Princip ſelbſt zerſtört wird, iſt unheilbar, gleichwie, wenn das Princip der Sehkraft zerſtört iſt, die Augenkrankheit unheilbar iſt und nur durch ein Wunder wiederhergeſtellt werden kann; die Auflehnung gegen Gott, d. h. alle Verſündigungen gegen die Charitas berauben den Menſchen der Gnade, ohne welche die Zerrüttung im Menſchenweſen nicht mehr überwunden werden kann; mithin überantwortet der Menſch durch ſolche Verſündigungen ſich ſelbſt einer ewigen Strafe. Man nennt dieſe Sünden metaphoriſch Todſünden, weil durch ſie das Princip des geiſtlichen Lebens im Menſchen erliſcht. Der Charakter der Sünde kommt im ganzen und vollen Sinne nur den Todſünden zu; die läßlichen Fehler participiren nur in unvollkommener Weiſe an dieſem Charakter [1]); ſie ziehen keine Obligation einer ewigen Strafe nach ſich, weil ſie ſich nicht gegen das Princip des geiſtlichen Lebens kehren [2]), alſo keine

---

[1]) Divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius; et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicit peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit, quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit. 1, 2 qu. 88, art. 1.

[2]) Cum voluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet, quod sit mortale, unde est mortale ex genere; sive sit

unheilbaren Schäden cauſiren. Man darf die Ewigkeit der Strafe nicht mit deren Unendlichkeit identificiren; ſie kann nicht ſchlechthin unendlich ſein, ſondern nur in einer gewiſſen Beziehung, nach einer anderen Seite iſt ſie ihrer Quantität nach nothwendig endlich, wie auch die ſchuldhafte That eine doppelte Bedeutung hat, eine unendliche und eine endliche. Das Unendliche, Unbegränzte an der ſchuldhaften That iſt die Abkehr von Gott dem unendlichen Gute; dieſem Charakter der Sünde entſpricht die poena damni als Verluſt des unendlichen Gutes. Als unordentliche Hinwendung zu einem endlichen Gute zieht ſie entſprechender Weiſe die poena sensus nach ſich, die auch nur endlich ſein kann, und nach Verſchiedenheit der Art und Schwere der Verſündigung verſchieden ſein muß. Die läßliche Sünde ſchließt nur ein ungeordnetes Verhalten in Bezug auf ein bonum commutabile in ſich, ohne deſſen Beziehung auf den letzten, höchſten Zweck aufzuheben, ſchließt mithin die aversio a bono incommutabili aus; daher fehlt an ihr eben dasjenige, was die Sünde an ſich ewig unerlaßbar macht. Gleichwol fordert auch die läßliche Sünde ihre Strafe, aber eine ihrer eingeſchränkten Bedeutung proportionirte, mithin zeitliche Strafe [1]). Der Menſch, der von ſeinen Sünden wieder zu Gott zurückkehrt, löſcht hiedurch die Makel aus, durch welche er ſeine Seele befleckt hat [2]); damit

---

contra dilectionem Dei sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium et similia; unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere. 1, 2 qu. 88, art. 2.

[1]) Peccata venialia, quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, foenum et stipulam. Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii et possunt comburi aedificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur aeternam. 1, 2 qu. 89, art. 2.

[2]) Sicut in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente, ita etiam in anima est duplex nitor: unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor.

iſt er aber nicht auch des reatus poena enthoben. Vielmehr wird er, ſo wahr er aufrichtig zu Gott zurückkehrt, in der Conformität ſeines Willens mit dem göttlichen Willen die Ordnung der ewigen Gerechtigkeit, welche für das ſündige Thun ein entſprechendes Leiden des Sünders heiſcht, freiwillig anerkennen, und entweder ſelbſt ein Leiden auf ſich nehmen, oder das von Gott geſchickte als einen der ewigen Gerechtigkeit gezollten Tribut tragen. Die Strafe hört aber in dieſem Falle auf, Strafe zu ſein, und nimmt den Charakter der Genugthuung an. Die Strafe iſt an ſich ein Übel, alſo Beraubung eines Gutes; häufig aber geſchieht es, daß Gott eine ſolche Beraubung zuläßt oder verhängt, damit der Menſch eines höheren Gutes theilhaft werde, als dasjenige iſt, in deſſen Verluſt das Strafübel beſteht; ſolche Strafen heißen poenae medicinales, deren Nothwendigkeit letztlich in der durch die Urſünde Adam's veranlaßten Verſchlimmerung der menſchlichen Natur begründet iſt. Hieraus ergibt ſich, daß es kein Strafübel gebe, welches nicht in irgend einer vorausgegangenen Schuld ſeinen Grund hätte. Es iſt entweder eine perſönliche Schuld, oder die culpa generis, eigene oder fremde Schuld, welche das Strafübel herbeiführt. Auch für fremde Sünden kann man büßen; eine freiwillig übernommene Büßung kann als Werk der Genugthuung gelten. Jedoch können nur zeitliche und irdiſche, keine geiſtlichen Strafen für die Sünden Anderer übernommen werden; und die freiwillig oder nicht freiwillig übernommenen Strafen haben entweder den Charakter eines Strafübels im eigentlichen Sinne, oder den einer poena medicinalis, je nachdem der Übernehmende an der fremden Schuld Theil hat oder nicht. Beſonders Kinder und Untergebene können für die Sünden der Eltern und Vorgeſetzten geſtraft werden, weil ſie dieſen in gewiſſem Sinne eignen (in quantum sunt res eorum); und es iſt

---

Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus. 1, 2 qu. 89, art. 1.

weiſe, daß es ſo geſchieht. Denn entweder iſt es dringlich nothwendig, durch beſondere poenas medicinales den gefährlichen Einfluß, den das ſchlimme Beiſpiel der Auctorität ausübt, zu ſchwächen und unſchädlich zu machen; oder es hat das ſchlimme Beiſpiel Früchte getragen, und dann müſſen die Sünden der Kinder und Untergebenen um ſo ſtrenger geſtraft werden, je tiefer in Folge jenes Einfluſſes die ſittlichen Schäden in ihnen eingerottet ſind [1]), wozu noch die beſondere Verantwortlichkeit derjenigen kommt, für welche die eindringliche Belehrung, welche in den die Väter und Vorgeſetzten treffenden Strafen liegt, unwirkſam geblieben iſt, abgeſehen davon, daß für die Väter und Vorgeſetzten die durch ihre Schuld den Kindern und Untergebenen aufgeladenen Strafen eine wirkſamſte Mahnung zur Inſichkehr und Buße ſind [2]).

Das ſittliche Leben, Handeln und Wirken des Menſchen ſteht unter der Herrſchaft des Geſetzes; dieſem entſprechend ſoll der Menſch ſein höchſtes Ziel erreichen. Unter dem Geſetze verſteht man allgemein ein Richtmaaß (regula et mensura); unter dem ſittlichen Geſetze ein Richtmaaß der menſchlichen Handlungen. Nun ſchließt allenthalben das primum in genere Maaß und Regel für alles in dem Genus Inbegriffene ein; Princip der menſchlichen Handlungen iſt aber die Vernunft, alſo muß ſie Maaß und Regel der menſchlichen Handlung ſein [3]). Demnach verhalten ſich die erſten

---

[1]) Magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei; tum quia poenae propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, inquantum filius est quaedam res patris; tum etiam, quia domestica exempla et domesticae poenae magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et est majori poena dignus. 1, 2 qu. 87, art. 8.

[2]) Daraus erklärt ſich, warum Gott die Sünden der Väter an den Söhnen bis in's dritte und vierte Glied ſtraft: In tertiam et quartam generationem, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant, et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum. Ibidem.

[3]) Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis secundum Philosophum VII. Ethic. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis; sicut

und allgemeinen Sätze der praktiſchen Vernunft zu den aus ihnen abgeleiteten beſonderen Verhaltungsregeln, wie ſich die erſten Sätze der theoretiſchen Vernunft zu den aus ihnen abgeleiteten Schlußſätzen theoretiſchen Inhaltes verhalten. Da ſich die praktiſche Vernunft in ihren Anſprüchen zuhöchſt auf den letzten Zweck bezieht, und alle ihre Entſcheidungen nach dieſer höchſten Rückſicht bemißt, ſo zwecken ihre Gebote weſentlich auf die Glückſeligkeit des Menſchen ab. Da aber allenthalben der Theil dem Ganzen ſich ein- und unterordnet, ſo muß ſich auch die Glückſeligkeit des Einzelmenſchen dem Beſten der menſchlichen Geſammtheit ein- und unterordnen; daher die geſetzgebende praktiſche Vernunft mit ihren Ausſprüchen ſich weſentlich und eigentlich auf das gemeine Beſte bezieht. Aus eben demſelben Grunde iſt es nicht die Einzelvernunft, welche Geſetze beſchließt und vorſchreibt, ſondern die Geſammtheit oder der Leiter der Geſammtheit, deren Beſtes durch die Geſetze bezweckt wird. Damit das Geſetz verbindliche Kraft habe, muß es zur Kenntniß derjenigen gelangen, welche ſich darnach in ihren Handlungen zu beſtimmen haben; dieß geſchieht durch Verkündung des Geſetzes. Zweck des Geſetzes iſt, die ſeiner Herrſchaft Unterworfenen zu dem zu machen, was ſie ſein ſollen; dieſe bonitas und virtus subditorum ſoll durch den dem Geſetze bewieſenen Gehorſam erreicht werden. Gemäß dem dreifachen Unterſchiede der menſchlichen Handlungen in Hinſicht auf das Gute oder den Vernunftzweck bethätigt ſich auch das Geſetz auf eine dreifache Weiſe, gebietend, verbietend und erlaubend; gute Handlungen werden geboten, ſchlechte verboten, die indifferenten Handlungen ſind Gegenſtand einer Erlaubniß. Da das Geſetz durch die Furcht vor der Strafe zum Gehorſam bewegt, ſo iſt auch die Strafe als ein effectus legis zu betrachten.

Das Geſetz iſt Ausſpruch der Geſammtheit oder des Leiters der Geſammtheit. Die Geſammtheit aller Dinge wird durch Gott regiert; daher die im göttlichen Verſtande exiſtirende Vernunft, die das Univerſum regiert, das höchſte, abſolute Geſetz, welches, weil es ſeit ewig feſtſteht, die lex aeterna genannt wird. Dieſe lex

---

unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur, quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. 1, 2 qu. 90, art. 1.

aeterna iſt nichts Anderes, als die ewige Weisheit ſelbſt, deren Ausfluß alle anderen Geſetze ſind, wofern ſie überhaupt gerechte Geſetze ſind [1]). Zunächſt muß die praktiſche Vernunfteinſicht des Einzelmenſchen als Ausfluß dieſer lex aeterna genommen werden, in Kraft des durch göttliche Lichtmittheilung bewirkten Theilhabens der menſchlichen Vernunft an der göttlichen Weisheit. Iſt die durch das lumen naturale vermittelte Einſicht überhaupt ein Theilhaben der Vernunft an der Weisheit Gottes, ſo bewirkt die göttliche Erleuchtung in der praktiſchen Vernunft im Beſonderen ein Theilhaben an der ordnenden Weisheit oder weltregierenden Vernunft des göttlichen Verſtandes; und in Kraft dieſer Participation regiert die menſchliche Vernunft alle ſittlichen Vermögen des Menſchen, wie Gott die ganze Welt regiert. Alle der natürlichen Vernunft einleuchtenden Regeln des ſittlichen Handelns laſſen ſich auf zwei erſte Grundſätze des Handelns zurückführen: Thue das Gute und meide das Böſe. Inſofern dieſe oberſten Grundſätze jedem vernunftgemäßen Handeln zu Grunde liegen, laſſen ſich wol alle tugendhaften Handlungen auf das natürliche Geſetz zurückbeziehen; aber ſie fließen nicht alle unmittelbar daraus, und auf die nicht unmittelbar daraus fließenden wird der Menſch erſt durch vernünftige Unterſuchung hingeführt, welche durch principia propria vermittelt werden muß, um die beſonderen Species des Rechten und Unrechten zu ermitteln. Und je weiter die prüfende Vernunft in's Particuläre und Einzelne herabſteigt, deſto mehr vervielfältigen ſich auch die beſonderen Bedingungen, von welchen die Anwendbarkeit allgemeiner Grundſätze und Regeln abhängt, daher es auch in einzelnen, obſchon der Zahl nach weit wenigeren Fällen außer Kraft treten [2])

---

[1]) Selbſt die lex fomitis iſt als gerechte Strafe aus der lex aeterna herzuleiten: Ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate. 1, 2 qu. 91, art. 6.

[2]) Naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quam in-

und in ſeiner beſonderen Anwendung nach Zeit und Ort variiren kann, während es in ſeinen allgemeinen Principien ſtets daſſelbe bleibt und bleiben muß, wie auch dieſe niemals aus den Herzen der Menſchen gelöſcht werden können.

Vom natürlichen Geſetze unterſcheidet ſich das durch menſchlichen Willen feſtgeſtellte Geſetz dadurch, daß es durch die Mühe des menſchlichen Nachdenkens aufgefunden wird, während erſteres Gegenſtand einer unmittelbaren Erkenntniß iſt. Das menſchliche Geſetz wird aus dem natürlichen Geſetze in doppelter Weiſe abgeleitet: einerſeits durch Folgerungen aus den natürlichen Principien der praktiſchen Vernunft, andererſeits durch nähere Beſtimmung derſelben in Anwendung auf einen beſtimmten Fall. Diejenigen Geſetze, welche bloß Folgerungen aus den natürlichen Principien der praktiſchen Vernunft ſind, ziehen bereits eine natürliche Verbindlichkeit nach ſich; diejenigen, welche durch nähere Beſtimmung des natürlichen Geſetzes ermittelt werden, ſind rein poſitiver Art. Die Geſetze erſterer Art bilden den Inhalt des jus gentium, jene der letzteren Art den Inhalt des jus civile. Die menſchliche Geſellſchaft kann der durch menſchlichen Willen feſtgeſetzten Normen nicht füglich entbehren, weil ohne äußere Disciplinirung die Tugendanlagen des Menſchen nicht zur gedeihlichen Entwickelung gelangen. Die menſchliche Tugend iſt nicht einzig ein Werk der Natur, ſondern eben ſo ſehr eine Frucht angeſtrengter Bemühungen, welchen ſich aber der Menſch, wie er dermalen beſchaffen iſt, nicht jederzeit und gerne aus eigenem Antriebe unterzieht. Dieß gilt beſonders vom jugend-

---

nocentes; quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud 1 Reg. II, 6: Dominus mortificat et vivificat. Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicunque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam; unde ad quamcunque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium neque fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo. 1, 2 qu. 94, art. 5.

lichen Alter, deſſen ungeordneter Lusttrieb nur durch eine wirkſame Disciplin in die rechten Schranken gewieſen wird. Für gutartige Menſchen reicht eine väterliche Disciplin aus; ſchlimmgeartete Menſchen aber müſſen durch Furcht und Drohung in Schranken gehalten werden, damit ſie vor der Hand wenigſtens für die Geſammtheit unſchädlich gemacht und allmählig ſelbſt auf beſſere Wege geführt werden. Der Zweck des menſchlichen Geſetzes iſt das gemeine Beſte, Maaß und Regel deſſelben das göttliche und natürliche Geſetz. Daraus fließen die Forderungen an das menſchliche Geſetz, daß es heilſam ſei und mit der Religion und ſittlichen Zucht in Einklang ſtehe. In dieſen drei Eigenſchaften ſind alle anderen inbegriffen; die honestas iſt in der Convenienz mit den Geboten der Religion — Gerechtigkeit, Möglichkeit, Naturgemäßheit, Übereinſtimmung mit den vaterländiſchen Gewohnheiten und mit den Umſtänden von Zeit und Ort ſind in der Forderung enthalten, daß das menſchliche Geſetz der ſittlichen Zucht gemäß ſei. Mit Rückſicht auf ihre Beſtimmung für das gemeine Beſte theilt man die menſchlichen Geſetze nach den Ämtern und Perſonen ein, welche für das gemeine Beſte thätig ſind; daher gibt es beſondere Geſetze für die Prieſter, für die Fürſten, für die Soldaten u. ſ. w. Eine andere Eintheilung hat die Rückſicht auf die Perſon des Geſetzgebers zum Eintheilungsgrunde. Dieſe iſt aber nach Verſchiedenheit der Regierungsformen verſchieden; in der Monarchie gibt der Fürſt die Geſetze, in der Ariſtokratie der Senat, in der Demokratie gelten die plebiscita, im oligarchiſchen Gemeinweſen gilt das jus praetorium u. ſ. w. Vermöge ſeines Zweckes, dem gemeinen Beſten zu dienen, hat das menſchliche Geſetz vornehmlich diejenigen Intereſſen im Auge, welche alle zugleich angehen; zur Orientirung in Einzelangelegenheiten, die zum Gemeinwohle in keiner Beziehung ſtehen, bedient man ſich des Privatrathes verſtändiger Männer. Das menſchliche Geſetz verbietet nicht alle Fehler und gebietet nicht alle Tugenden; einmal weil ſeine Hauptabſicht auf das Gemeinwohl gerichtet iſt und gute und ſchlimme Handlungen nur in Beziehung auf dieſes beurtheilt werden, ſodann weil bei der dermaligen Beſchaffenheit der Menſchen durch zu hoch geſpannte Forderungen gerade das Gegentheil des Angeſtrebten erreicht würde. Jedes gerechte Geſetz verbindet als Ausfluß des ewigen Geſetzes im Gewiſſen; ein ungerechtes Geſetz kann befolgt werden und muß mitunter um des Friedens willen und zum

Frommen des gemeinen Beſten geduldet werden, wenn es zu keinen durch das Gewiſſen verbotenen Handlungen nöthigen will. Man muß ſich ſtrenge an die menſchlichen Geſetze halten, und darf von ihnen nicht abweichen, ausgenommen es ſtünde in einem beſtimmten Falle das gemeine Beſte auf dem Spiele, und es wäre zugleich Gefahr im Verzuge, ſo daß ein Recurs zur geſetzlichen Auctorität nicht möglich iſt. Die menſchlichen Geſetze ſind einer Änderung fähig und bedürftig in Folge einer fortſchreitenden beſſeren Einſicht und in Folge von Änderungen, die in den durch ſie berückſichtigten Verhältniſſen vor ſich gehen. Indeß iſt jede Änderung der Geſetze mit mancherlei Übelſtänden verbunden, da der Gehorſam hauptſächlich durch die Macht der eingelebten Gewohnheit geſtützt iſt; daher ſollen nur Änderungen von evidentem Nutzen oder in Fällen dringlicher Nothwendigkeit vorgenommen werden. Die Gewohnheit iſt ein durch fortgeſetzte gleichförmige Handlungsweiſe zur Geltung gelangtes Recht; da Handlungen eben ſo gut wie Worte als Kundgebungen eines vernünftigen Willens zu nehmen ſind, ſo kann auch durch die Gewohnheit der Übung eine beſtimmte Obſervanz eben ſo gut Geſetzkraft erlangen, wie eine in Worten ausgedrückte Vorſchrift. Der menſchliche Geſetzgeber kann von der Beobachtung ſeiner Geſetze dispenſiren; nur muß dieß mit der nöthigen Klugheit und aus zureichenden Gründen geſchehen.

Zur ſittlichen Leitung des Menſchen reichen das natürliche Vernunftgebot und die menſchlichen Geſetze nicht aus. Dem Menſchen iſt ein übernatürliches Ziel geſetzt, zu deſſen Erlangung ſein natürliches Vermögen nicht zureicht; die Richtung auf dieſes höchſte Ziel kann ſeinem Erkennen und Wollen nur durch Gott ertheilt werden; alſo iſt außer dem natürlichen und menſchlichen Geſetze auch ein göttliches Geſetz nothwendig. Dieſes iſt weiter auch nothwendig zur Rectification des menſchlichen Geſetzes; denn das menſchliche Urtheil über contingente und particuläre Fälle und Vorkommniſſe iſt unzuverläßig, daher auch die menſchlichen Geſetze der verſchiedenen Völker und Staaten unter ſich nicht im Einklange ſtehen; ein menſchliches Geſetz kann ſeine unbedingte Richtigkeit nur durch ſeine Übereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetze beweiſen. Die menſchlichen Geſetze können bloß äußere Handlungen gebieten und verbieten; das innerliche Wollen des Menſchen unterliegt bloß dem göttlichen Urtheile, alſo muß es durch ein göttliches Geſetz geregelt

werden. Der menſchliche Geſetzgeber kann nicht alles Böſe verbieten und ſtrafen, weil er ſonſt auch vieles Gute hemmen und ausrotten müßte; alſo iſt neben und über dem menſchlichen Geſetze und Gerichte ein göttliches Geſetz und Gericht nothwendig. Es gibt ein zweifaches göttliches Geſetz, das des alten und jenes des neuen Bundes; das erſtere entſpricht den unvollkommenen, das letztere den durch Gottes Gnade vervollkommneten Zuſtänden der ihm unterſtellten Menſchheit. Das erſtere ſtellt ein irdiſches, das letztere ein himmliſches Ziel in Ausſicht; das erſtere dringt auf Gerechtigkeit der Werke, das letztere auf die Heiligkeit der Geſinnung; das erſtere wirkt durch das Motiv der Furcht, letzterem wird durch die aus Gott ſtammende Liebe entſprochen. Die altteſtamentliche Geſetzesgerechtigkeit war die pädagogiſche Vorſtufe zur evangeliſchen Vollkommenheit; darum konnte das Geſetz des alten Bundes, obſchon durch ſich nicht zur vollkommenen Tugend anleitend, dennoch Gott zum Urheber haben. Es war aber geziemend, daß es, weil unvollkommen, nicht von Gott ſelbſt verkündet wurde, wie das Geſetz des neuen Bundes, ſondern durch die Engel [1]), gleichwie jeder Künſtler oder Machthaber die Functionen niederer Art durch ſeine Diener vollziehen läßt, während er den vollendeten Hauptact ſich ſelbſt vorbehält. Die Geſetzesgerechtigkeit der altteſtamentlichen Frommen iſt ein vollkommenerer ſittlicher Zuſtand, als es jener eines dem bloßen Naturgeſetze gemäßen Lebens ſein kann; darum war es für das Volk Iſrael eine beſondere Bevorzugung, daß es zu jenem Geſetze verpflichtet wurde. Grund deſſen war die Verheißung, daß aus ihm Chriſtus hervorgehen ſollte; daher dieſes Volk zum Gehorſam gegen das geoffenbarte Geſetz verpflichtet war [2]). Daß aber

[1]) Sicut Gregorius dicit in principio Moralium, Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur; Angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat. Et inde est etiam, quod quasi ex persona Domini Angelus loquebatur. 1, 2 qu. 98, art. 3.

[2]) Quantum ad illa, quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae; sed quantum ad illa, quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judaeorum. Cujus ratio est, quia lex vetus data est

aus ihm und keinem anderen Volke der Erlöser hervorgehen ſollte, iſt ein unerforſchliches Geheimniß des göttlichen Rathes, jedenfalls keine Ungerechtigkeit gegen jedes andere Volk, weil es kein Recht auf Gnade gibt [1]). Daß das altteſtamentliche Geſetz zu Moſis Zeit verkündet wurde, war höchſt angemeſſen; denn einerſeits war bereits der Erfahrungsbeweis vorhanden, daß die Menſchheit in dem natürlichen Geſetze keine zureichende Stütze der Sittlichkeit habe, ſondern ohne geſchriebenes Geſetz der gröbſten Entartung anheim fallen müſſe; es mußte nun aber weiters noch die Erfahrung gemacht werden, daß der Menſch, im Geſetze Gottes unterwieſen, dennoch nicht im Stande ſei, aus eigener Kraft daſſelbe zu erfüllen. Dann erſt war der menſchliche Hochmuth ſeiner Ohnmacht vollkommen überwieſen, und die Nothwendigkeit des chriſtlichen Heiles auch den Böſen gegenüber bewieſen. Jedoch auch zum Frommen der Guten trat jene Offenbarung rechtzeitig ein, um ihre natürliche Erkenntniß des Guten der zunehmenden Verdunkelung durch die wachſende ſittliche Entartung zu entreißen.

Das Geſetz des alten Bundes enthält mehrere Arten von Vor-

---

populo Judaeorum ut quamdam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecunque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant, nisi illos; sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur; similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur; et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. 1, 2 qu. 98, art. 5.

[1]) Acceptio personarum locum habet in his quae ex debito dantur; in his vero quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia; unde non est personarum acceptor, si quibusdam prae aliis conferat. Unde Augustinus dicit in lib. de Praedest. Sanct.: Omnes quos Deus docet, misericordia docet; quos autem non docet, judicio non docet. Hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis. 1, 2 qu. 98, art. 4.

ſchriften, zunächſt einmal moraliſche. Dieſe ſind ihrem Begriffe nach vernunftgemäße Vorſchriften und demnach ſämmtlich im natürlichen Geſetze begründet. Gleichwol ſind der menſchlichen Vernunft nicht alle auf gleiche Weiſe erkennbar; einige leuchten der Vernunft unmittelbar ein, einige müſſen durch Zucht und Erziehung eingeprägt werden, weil ſie nicht auf eine jedem Menſchen erkennbare Art aus den erſten Principien der praktiſchen Vernunft folgen, andere endlich mußten durch Gott ſelbſt gelehrt werden, z. B. das Verbot, ſich kein geſchnitztes Bild von Gott zu machen, den Namen Gottes nicht eitel zu nennen. Die moraliſchen Vorſchriften ſind ſämmtlich unmittelbar oder mittelbar im Moſaiſchen Dekalog enthalten, und weil ſie in den natürlichen Principien der praktiſchen Vernunft gegründet und deßhalb dem Menſchen durch ſich ſelbſt verſtändlich ſind, ſo hat ſie auch unmittelbar das Volk ſelbſt durch Gott vernommen, während ihm die übrigen Vorſchriften des altteſtamentlichen Geſetzes durch Moſes verkündet worden ſind. Wie die von Menſchen gegebenen Geſetze die Normen eines menſchlichen Gemeinweſens ſind, ſo die altteſtamentlichen Geſetze die Normen eines Gottesſtaates (communitas divina), aus deſſen Idee demnach auch die Vorſchriften des Dekalogs zu erklären ſind. Jedes Geſetz eines Gemeinweſens enthält Vorſchriften gegen den Lenker und gegen die Glieder des Gemeinweſens; die Pflichten gegen den göttlichen Lenker des israelitiſchen Gottesſtaates ſind in den drei erſten Geboten, in den übrigen ſieben die Pflichten der Glieder dieſes Gottesſtaates unter einander enthalten. Die Pflichten gegen den Herrſcher ſind Treue, Ehrfurcht und Huldigung; dieſe drei ſind durch die erſten Gebote des Dekalogs angedeutet. Die Pflichten gegen die Genoſſen des Gemeinweſens ſcheiden ſich in beſondere und allgemeine Pflichten; den beſonderen Beziehungen entſpricht das vierte Gebot Gottes, in den übrigen ſind die generellen Beziehungen zu Anderen erſchöpft. Nun iſt allgemeinhin geboten, ſich von jeder Schädigung und Beeinträchtigung Anderer zu enthalten. Dieſes kann aber auf dreifache Weiſe geſchehen, durch Geſinnung, Wort und Werk. Man kann durch Werke Anderen ſchaden, indem man entweder die Perſon, mit welcher man verkehrt (5. Gebot), oder im Verkehr mit derſelben das Recht einer dritten angreift (6. Gebot, Ehebruch), oder das Eigenthum Anderer antaſtet (7. Gebot); durch Worte vergreift man ſich an Anderen durch Verläumdung und Ehrabſchneidung, in der Ge-

ſinnung durch ungeordnete Begierlichkeit [9. und 10. Gebot] [1]). Die zehn Gebote ſind in vollkommen richtiger Ordnung aufgezählt und nach dem Grade ihrer Wichtigkeit und Bedeutſamkeit geordnet. Das Erſte und Wichtigſte iſt der letzte und höchſte Zweck des ſittlichen Strebens; darum gehen die Pflichten gegen Gott voran. Dieſe ſind abermals nach ihrer Wichtigkeit geordnet, in derſelben Ordnung, wie z. B. die Pflichten gegen einen Heerführer; das Erſte iſt die Treue, die ein Bündniß mit dem Feinde verſchmäht, das Nächſtfolgende die Ehrerbietung, das Dritte die gehorſame Ergebenheit; wer ſich gegen Erſteres verfehlt, ſündigt ſchwerer, als wer das Zweite nicht beobachtet, und ein Solcher wieder ſchwerer, als wer das Dritte verſäumt. Ähnlich verhält es ſich mit den drei erſten Geboten Gottes. Im Verhalten zu Anderen ſündigt man am ſchwerſten, wenn man ſich über die engſten und nächſten Bande hinausſetzt; darum gehen die Pflichten gegen die Eltern allen allgemeinen Pflichten gegen die Menſchen voraus; unter dieſen ſind wieder diejenigen wichtiger, welche Verletzungen im Werke verbieten, als jene, durch welche Worte oder Geſinnungen verboten werden. Unter den verbotenen Werken ſtehen abermals jene obenan, welche das fremde Leben betreffen, dann folgen diejenigen, welche ſich auf die Rechtsſicherheit des Gattenverhältniſſes beziehen, zuletzt diejenigen, welche das fremde Eigenthum betreffen. Von den Geboten des Dekalogs kann nicht dispenſirt werden; denn eine Dispens iſt nur in jenen Fällen motivirt, in welchen die Befolgung des Geſetzes die Abſicht des Geſetzgebers kreuzen würde, was aber niemals in Befolgung der moraliſchen Gebote ſtatthaben kann, indem dieſe unmittelbar die gottgewollte, ſittliche Ordnung ſtützen und tragen. Die Moralgeſetze des alten Bundes ſind auf die der praktiſchen Vernunft als ſelbſtverſtändlich einleuchtenden Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe abgezweckt, und zu ihrem vollen Verſtändniſſe, das

---

[1]) Et secundum hanc etiam differentiam possent etiam distingui tria praecepta ordinantia in Deum: quorum primum pertinet ad opus; unde ibi dicitur: Non facias sculptile. Secundum ad os; unde dicitur: Non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertium pertinet ad cor; quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum. 1, 2 q. 100, art. 5. Vgl. übrigens auch Bd. I, S. 149 ff.

dem ununterrichteten Volke aus ſich nicht zugänglich geweſen wäre, durch eine Reihe anderer Vorſchriften ergänzt und erläutert [1]).

Das Moralgeſetz des alten Bundes wird in Rückſicht auf die

---

[1]) Quia ea quae sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum, quae non sunt manifesta, alia praecepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad praecepta moralia decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo praecepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia praecepta prohibitiva eorum quae ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deut. XVIII, 10: Non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam suam, ducens per ignem ... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem. Secundum autem praeceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemiae Lev. XIV, et prohibitio falsae doctrinae Deut. XIII. Tertio vero praecepto superadduntur omnia caeremonialia. Quarto autem praecepto de honore parentum superadditur praeceptum de honoratione senum; secundum illud Lev. XIX, 33: Coram cano capite surge, et honora personam senis; et universaliter omnia praecepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel aequalibus vel minoribus. Quinto autem praecepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis contra proximum, sicut illud Lev. XIX, 16: Non stabis contra sanguinem proximi tui; et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Lev. XIX, 17: Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. Praecepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur praeceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deut. XXIII, 17: Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev. XVIII, 22: Cum masculo non commisceberis; cum omni pecore non coibis. Septimo autem praecepto de prohibitione furti adjungitur praeceptum de prohibitione usurae, secundum illud Deut. XXIII, 19: Non foeneraberis fratri tuo ad usurem; et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. XXV, 13: Non habebis in sacculo diversa pondera; et universaliter omnia quae ad prohibitionem calumniae et rapinae pertinent. Octavo vero praecepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundum illud Exod. XXIII, 2: Nec in judicio plurimorum acquiesces sententiae, ut a veritate devies; prohibitio mendacii, sicut ibi VII, subditur: Mendacium fugies; et prohibitio detractionis secundum illud Lev. XIX, 16: Non eris criminator et susurro in populis. Aliis autem duobus praeceptis nulla alia adjunguntur; quia per ea universaliter omnia mala concupiscentiae prohibentur. 1, 2 qu. 100, art. 11.

Pflichten gegen Gott durch das Ceremonialgeſetz, in Rückſicht auf die Pflichten gegen den Nächſten durch das Judicialgeſetz näher beſtimmt. Das Ceremonialgeſetz ſchreibt äußere gottesdienſtliche Handlungen vor, durch welche der geiſtige Inhalt der Religion verſichtbart werden ſoll. Wir Zeitmenſchen können eines ſolchen äußeren ſymboliſirenden Cultus nicht entbehren; erſt im jenſeitigen Leben wird alles Figürliche wegfallen und der Gottesdienſt einzig im Lobe Gottes beſtehen. Es beſteht jedoch ein Unterſchied zwiſchen der figürlichen Bedeutung des altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Gottesdienſtes; denn während jener eine doppelte Zukunft vorbildete, die des Reiches Chriſti auf Erden und die jenſeitige Zukunft, ſo hat der neuteſtamentliche Cultus nur in Beziehung auf das Jenſeits eine vorbildende Bedeutung, in Beziehung auf Chriſtus aber eine nachbildende und commemorative. Der Zweck der altteſtamentlichen Geſetzgebung brachte es mit ſich, daß viele Ceremonialvorſchriften gegeben wurden, um das Gedeihen des Gottesſtaates ſicher zu ſtellen. Einerſeits ſollte der Verführung zum Götzendienſte entgegengewirkt werden; da es aber viele Arten deſſelben gab, ſo mußten denſelben auch viele Arten religiöſer Ceremonien zur Ehre des Einen wahren Gottes gegenübergeſtellt werden. Aber auch die fromme Geſinnung bedurfte einer vielſeitigen Anregung, um auf vielerlei Art erbaut zu werden, und um ihm das Myſterium Chriſti durch mannigfaltige Vorbilder näher zu rücken. Die Ceremonien des alten Teſtamentes beſtehen in Sacrificiis, Sacris, Sacramentis und Observantiis, und haben ſämmtlich einen doppelten Sinn, einen buchſtäblichen und einen figürlichen; buchſtäblich bedeuten ſie die dem Einen Gotte geweihten Stimmungen des religiöſen Geiſtes und Herzens, ihre figürliche Bedeutung weiſt allegoriſch auf Chriſtus und die Kirche, moraliſch auf die Übungen des chriſtlichen Lebens, anagogiſch auf die zukünftige Herrlichkeit hin. Auf dieſe Bedeutung zwecken auch alle einzelnen Vorſchriften über die gottesdienſtlichen Verrichtungen im alten Bunde ab; ſo zunächſt im Opferdienſte die verſchiedenen Arten der Opfer und Opfergegenſtände. Es gab drei Arten von Opfern: Brandopfer, Sühnopfer und Friedensopfer; das erſte drückte Huldigung, das zweite Abbitte, das dritte Dank und Fürbitte aus. Die Riten in der Darbringung waren Vorbilder der chriſtlichen Lebensordnung: die Brandopfer wurden ganz verbrannt, zum Zeichen, daß die in der Befolgung der evangeliſchen

Räthe ſich übenden Menſchen ganz und gar in den Flammen der heiligen Gottesliebe aufgehen; vom Sühnopfer wurde ein Theil verbrannt, ein anderer den Prieſtern überlaſſen, zum Zeichen, daß die Ausſöhnung mit Gott durch Vermittelung des prieſterlichen Amtes zu geſchehen habe; das Friedensopfer drückt die ſittlichen Stimmungen der in der chriſtlichen Tugend Fortſchreitenden aus, und wurde in drei Theile getheilt, von welchen ein Theil verbrannt wurde, der andere den Prieſtern, der dritte den Darbringern zufiel, zum Zeichen, daß das Heil von Gott komme durch Vermittelung der Prieſter unter Mitwirkung der um das Heil Werbenden. Die Wahl der Opfergegenſtände hatte, wie die Einführung der Opfer ſelbſt [1]), die Verhütung des Götzendienſtes zum Zwecke. Mit Rückſicht auf dieſen Zweck war die Auswahl der Opferthiere bemeſſen; gerade ſolche Thiere wurden beſtimmt, welche von den Aegyptiern nicht geſchlachtet wurden: Schafe, Böcke, Rinder. Dieſe Thiere wurden ferner darum auserſehen, weil ſie reine Thiere ſind, indem Gott ein reines Opfer ziemt, und ein ſolches Opfer ein geeignetes Symbol einer reinen, frommen Herzensſtimmung iſt [2]) und zu einer typiſchen Vorbildung des Opfers Chriſti ſich eignete [3]). Aus dieſem Grunde konnten auch gewiſſe Arten von Flugthieren geopfert werden;

---

[1]) Praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judaeorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. 1, 2 qu. 102, art. 3.

[2]) Per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur; quia, ut dicitur in Glossa Levit. I, vitulum offerrimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hoedum, cum lasciviam superamus; columbam, cum simplices sumus; turturem, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur. In columba vero manifestum est, quod designatur castitas et simplicitas mentis. Ibidem.

[3]) Conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi, quia, ut in eadem Glossa dicitur, Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno propter innocentiam; in ariete propter principatum; in hirco propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur. Ibidem.

und zwar mußte das Beſſere geopfert werden, als von Tauben das Junge, von den Turteltauben das Erwachſene. Die Tödtung des Thieres drückte ſeine Beſtimmung für den Gebrauch des Menſchen aus, ſymboliſirte die Zerſtörung und Tilgung der Sündenſchuld, und bildete das blutige Opfer Chriſti vor. Die Art der Tödtung war gleichfalls vorgeſchrieben; entweder um einen von der bei Götzenopfern üblichen Tödtungsart verſchiedenen Brauch einzuführen, oder um an eine mindeſt grauſame Tödtungsart zu gewöhnen. Weil das Brandopfer das vollkommenſte Opfer iſt, ſo durfte zu demſelben nur ein Männchen geſchlachtet werden; die genannten Flugthiere eigneten ſich für Brandopfer, als Sinnbilder des Geiſtfluges der Andacht, für Sühnopfer vermöge der ihnen eigenthümlichen Laute, die einem Klagerufe ähnlich ſind. Es war den Prieſtern und Darbringern der Opfergaben verboten, Blut und Fett der Thiere zu genießen, erſtlich um einen den Götzenopfern entgegengeſetzten Brauch feſtzuſtellen, ferner um vor der Luſt an Blut und Blutvergießen ſo wie an geilen Genüſſen (Fett) Abſcheu einzuflößen, weiters weil Blut und Fett das Leben und ſeine Nahrung ausdrücken, die von Gott kommen und deßhalb ihm wieder geopfert werden ſollen (daher Verbrennung derſelben), endlich weil das Blut Chriſti Blut und das Fett die Fülle der Liebe Chriſti vorbildete. Von dem Friedensopfer fiel dem Prieſter das Bruſtſtück und ein rechtſeitiges Schulterſtück anheim, einerſeits um eine gewiſſe Art von Aberglauben (Spatulamantie) zu verhüten, andererſeits gewiſſe nöthige Eigenſchaften des Prieſters, die man figürlich in das Herz oder den Arm verlegt, anzudeuten. Normale Gegenſtände des Opfers waren die oben bezeichneten vierfüßigen Thiere, jedoch waren auch andere Gaben geſtattet; wer jene nicht beſaß, durfte Flugthiere — wer dieſe nicht aufbringen konnte, durfte Brot oder in Ermangelung deſſelben auch Mehl und Ähren darbringen. Das Brot war gleichfalls Sinnbild Chriſti, des lebendigen Brotes, welches noch ungeformt in der Ähre, d. i. im Glauben der Patriarchen, noch nicht vollkommen geformt im Opferteige, d. i. in der Lehre des Geſetzes und der Propheten enthalten iſt. Das Brot im Feuer gebacken iſt Chriſtus im Schooße der Jungfrau durch den heiligen Geiſt gebildet; das Brot in der Pfanne bereitet iſt Chriſtus in den Leiden und Mühen ſeines Erdenwallens; das Brot am Roſte geröſtet iſt Chriſtus am Kreuze geopfert. Im gottes-

dienſtlichen Opfer ſoll Alles, was wir haben, Gott geweiht werden; daher wurden außer den genannten Gaben auch noch Wein, Öl, Salz, Weihrauch verwendet. In den angegebenen Gegenſtänden des Opfers iſt die Geſammtheit aller menſchlichen Lebensbedürfniſſe ſinnbildlich erſchöpft; das Brot vertritt ſinnbildlich alle Nahrungsmittel, der Wein alle Mittel der leiblichen Erquickung, Salz und Öl Alles, was zur Würze dient, der Weihrauch alle Heilmittel. Das Brot war typiſches Vorbild des Blutes Chriſti, der Wein Vorbild ſeines Blutes, das Öl Vorbild ſeiner Gnade, das Salz ſinnbildete auf typiſche Weiſe ſeine Weisheit, der Weihrauch ſein Gebet [1]).

Unter den Sacris des alten Teſtamentes verſteht man den zur Verherrlichung des altteſtamentlichen Gottesdienſtes nothwendigen Aufwand von Mitteln, alſo Alles, was ſich auf Ort, Zeit, Perſonen und Geräthſchaften, und was ſonſt noch gottesdienſtlichen Zwecken geweiht iſt, bezieht. Der Ort der Opfer war der Tempel zu Jeruſalem, welcher (ſchon 1 Moſ. 22, 2 und 5 Moſ. 12, 5 angedeutet iſt, aber erſt dann) erbaut wurde, als das erwählte Volk im geſicherten Beſitze des heiligen Landes war. Auf einen ſtabilen Ort der Opferdarbringung iſt bereits 1 Moſ. 22, 2 und 5 Moſ. 12, 5 hingewieſen; er wurde vorläufig nicht näher bezeichnet, damit ihn nicht die Heiden ſich aneigneten oder zerſtörten, oder nicht die einzelnen Stämme Israels bei Beſitzergreifung des Landes über denſelben in Streit geriethen. Der Tempel, wie die vor ihm beſtehende Stiftshütte hatten auch eine ſymboliſche Bedeutung; die wandelnde Stiftshütte ſollte die Veränderlichkeit dieſes Lebens, der Tempel hingegen den unwandelbaren Zuſtand des jenſeitigen Lebens ſinnbilden; aber man kann den Unterſchied beider auch auf den Gegenſatz des alten und neuen Bundes beziehen, wie denn auch bemerkenswerth iſt, daß an der Erbauung der erſteren bloß Juden, an der

---

[1]) Sal offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, sacrificia autem debent esse incorrupta; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiae, vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebetur Deo ad designandam devotionem mentis, quae est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonae famae; nam thus et pingue est et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo non offerebatur thus. Ibidem.

Erbauung des letzteren aber auch Heiden (aus Tyrus und Sidon) Antheil hatten. Das jüdiſche Volk hatte nur Einen Tempel im Gegenſatze zu den vielen Göttertempeln der Heiden, und um anzuzeigen, daß der äußere figürliche Cult nicht um ſeiner ſelbſt willen da ſei; der chriſtliche Gottesdienſt iſt um ſeiner ſelbſt willen berechtigt, daher es viele chriſtliche Tempel geben darf, gleichwie die Juden viele Synagogen hatten, in welchen Gott durch Auslegung des Geſetzes und der Propheten geiſtig verehrt wurde. Die typiſche Bedeutung des Einen Tempels war die Einheit der ſtreitenden oder der triumphirenden Kirche. Die Stiftshütte beſtand aus zwei Theilen, dem Heiligen und dem Allerheiligſten, und war durch einen Vorhof zugänglich. Das Allerheiligſte war Sinnbild der Geiſterwelt, das Heilige Sinnbild der Körperwelt; der Vorhang, der beide ſchied, drückte mit ſeinen vier Farben: weiß (Byſſus), Purpur, Hyacinth und Doppelſcharlach die vier Elemente: Erde, Waſſer (Purpurſchnecke = Meerthier), Luft und Feuer aus, durch welche uns die reine Intellectualwelt verhüllt iſt. Das Allerheiligſte wurde nur einmal im Jahre vom Hohenprieſter betreten; dieſer Eintritt bezeichnete den Eingang des Menſchen in ſeine höchſte Vollendung. Die Prieſter betraten täglich das Heilige, während das Volk im Vorhofe ſtehen blieb; wie es auch in Erkenntniß der Dinge bei der ſinnlichen Erſcheinung derſelben ſtehen bleibt, während die Weiſen in die inneren Gründe eindringen. Figürlich bedeutet das Heilige den Zuſtand unter dem alten Geſetze, das Heiligſte die himmliſche Glorie oder den geiſtigen Zuſtand unter dem neuen Geſetze, welcher ein dieſſeitiger Anfang der jenſeitigen Glorie iſt. Eben ſo haben die Farben des Vorhanges ihre figürliche Bedeutung; der Byſſus deutet die Reinheit des Leibes an, der Purpur das chriſtliche Martyrthum, der Doppelſcharlach die chriſtliche Gottes- und Menſchenliebe, der Hyacinth die himmliſche Betrachtung. Das Volk, welches im Vorhofe ſtand, ſah bloß die ſinnlichen Opfergeſtalten; die Prieſter hatten ein inneres Verſtändniß der Opfer vermöge ihres expliciteren Glaubens an Chriſtus. Das Allerheiligſte ſtand gegen Weſten im Gegenſatze zu der Heidenſitte, ſich beim Gebet zur Anbetung der Sonne gegen Oſten zu kehren; figürlich wies dieſe Stellung des Allerheiligſten auf den Tod Chriſti hin, der auch figürlich ein Sonnenniedergang genannt werden kann. In dem Allerheiligſten der Stiftshütte, welches die Geiſterwelt bedeutet, befand ſich die Arche des Bundes (Bundeslade)

mit der Goldurne voll Manna, dem Stabe Aaron's und den Geſetzestafeln. Zu beiden Seiten der Arche waren zwei Cherubim mit gegeneinander gewandten Angeſichtern, und über ihnen eine Tafel, das Propitiatorium, gleichſam von den Cherubim getragen, und den Thron vorſtellend, auf welchem Gott die Gebete des Hohenprieſters empfängt, während die Arche den Thronſchemel bedeutete. Nicht Gott, ſondern nur ſein Thron wurde bildlich vorgeſtellt, um ſeine Unſichtbarkeit und Unfaßbarkeit anzuzeigen; die Cherubim bedeuten die Engel, ihre Stellung einander gegenüber die Eintracht des ſeligen Geiſterreiches, ihre Mehrzahl drückte die Vielheit der himmliſchen Geiſter aus, und ſollte zugleich der Identification ihres Weſens mit dem Einen Gotte entgegenwirken. Die Arche mit ihrem Inhalte ſoll die verborgenen Gründe der Dinge in Gott andeuten, die Geſetzestafeln die göttliche Weisheit, die Ruthe Aaron's ſeine Macht, das Manna ſeine Güte. Im Heiligen befanden ſich der Rauchaltar gegenüber der Arche und entſprechend der Ruthe Aaron's — rechts und links von ihm der ſiebenarmige Leuchter, entſprechend den Tafeln im Allerheiligſten, und der Tiſch mit den Schaubroten, entſprechend dem Manna. Durch dieſe Zierden des Heiligen ſollte angezeigt werden, daß der die Gedanken Gottes und der Intellectualwelt repräſentirende Inhalt des Allerheiligſten auf eine den menſchlichen Weiſen verſtändliche Art dargelegt werden müſſe. Dieſe Weiſen werden durch die Prieſter vorgeſtellt; der Leuchter ſtellt in ſinnefälliger Form daſſelbe vor, was die Geſetzestafeln als intelligibles Wort in ſich enthalten; der Rauchaltar drückt wie die Aaronsruthe den Beruf des Prieſterthums aus, die Menſchen zu Gott zu führen; der Tiſch mit den Broten iſt Sinnbild der irdiſchen Nahrung wie das Manna Sinnbild der himmliſchen. Der Tiſch ſteht links, der Leuchter rechts; denn die geiſtigen Güter der Erkenntniß haben den Vorrang vor den zeitlichen und irdiſchen Gütern. Der Altar ſteht in der Mitte zwiſchen beiden, weil die Prieſter geiſtiges und irdiſches Brot vertheilen. Man kann den genannten Tempelzierden eine noch näher liegende Bedeutung unterlegen. Die Geſetzestafeln ſollen verhüten, daß das Geſetz in Vergeſſenheit gerathe, die Ruthe Aaron's eine Warnung vor Streit über das Prieſterthum Aaron's ſein, das Manna an die göttlichen Wohlthaten in der Wüſte erinnern. Der Leuchter ſollte den heiligen Ort durch die von ihm verbreitete Helle ſchmücken; ſeine

ſieben Lichter die ſieben Planeten ſinnbilden, durch welche die ganze Welt erleuchtet wird. Er ſtand gegen Süden, weil auch die Planeten ihre Stellung ſüdwärts von uns haben. Der Rauchaltar ſollte Wohlgeruch verbreiten zur Zierde des heiligen Ortes und um die üblen Gerüche zu verdrängen, welche das vergoſſene Blut und die geſchlachteten Thiere verbreiteten. Der Tiſch mit den Schaubroten ſollte andeuten, daß die Prieſter vom Dienſte des Tempels lebten; die Zwölfzahl der Brote war eine Anſpielung auf die zwölf Stämme Israels. Der Tiſch war ſeitwärts vom Propitiatorium geſtellt, im Gegenſatze zur Obſervanz der Götzendiener, welche an den Mondfeſten den Altartiſch dem Mondbilde gegenüberſtellten. Einen gleichen Zweck hatte es, daß der Opferaltar im Vorhofe ſtand, während die Altäre der Götzendiener im Tempel ſelbſt ſtanden. Figürlich deuten die Tempelzierden auf Chriſtus hin; das Propitiatorium iſt durch 1 Joh. 2, 2, die Cherubim durch Hebr. 1, 6 erklärt. Die Arche war aus Acacienholz gemacht, um die Reinheit des Leibes Chriſti vorzubilden; ihre Vergoldung wies auf die Fülle ſeiner Weisheit und Liebe hin. Die goldene Urne war das typiſche Vorbild ſeiner heiligen Seele; das Manna in der Urne deutete auf die Fülle ſeiner Heiligkeit und Göttlichkeit hin. Die Ruthe war eine typiſche Vorbildung des Prieſterthums Chriſti; die Geſetzestafeln wieſen auf ſein göttliches Lehramt hin, der Leuchter auf Chriſtum als Weltlicht, die ſieben Arme des Leuchters auf die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes; der Tiſch mit den Broten auf Chriſtus, der ſich ſelbſt das lebendige Brot nannte; die Zwölfzahl derſelben auf die zwölf Apoſtel oder ihre Lehre. Der Leuchter kann auch Lehre und Glauben der Kirche bedeuten. Der doppelte Altar, der Opfer- und Rauchaltar deutet die Vollzahl der chriſtlichen Tugenden an, erſterer jene, durch welche die Sinnlichkeit bewältigt wird, letzterer die rein geiſtigen Tugenden. Der Altar durfte nicht über Stufen erhöht und von keinen Bäumen und Gebüſchen umpflanzt ſein, im Gegenſatze zu der Schmückung und Umgebung der heidniſchen Altäre. Typiſch drückt die niedere Stellung des Altares den Glauben an die Menſchheit Chriſti aus; die Prieſter ſollten nicht über Stufen zum Altare ſchreiten, weil der Sohn Gottes als der dem Vater Gleiche auch durch keine Stufen von der Würde und Weſenheit deſſelben geſchieden war. Ein anderer, dem Verbote 2 Moſ. 20, 26 beigegebener Grund ſoll den Gegenſatz zu den Schamloſigkeiten des Priapus-

dienſtes ausdrücken. Die Stiftshütte war aus Brettern erbaut, die der Länge nach ſenkrecht ſtanden. Die inneren Seitenwände waren mit Vorhängen bedeckt, die aus Fäden von viererlei Farben gewoben waren, Byſſusfarbe, Hyacinth, Purpur und Doppelſcharlach; die Decke war mit einer dreifachen Lage von Umhüllungen bedeckt, die von Außen an den Seitenwänden herabhiengen; zu unterſt war hyacinthfärbiges Pelzwerk, über dieſem eine rothgefärbte Decke aus Widderpelzen, und zu oberſt eine härene Decke. Alle dieſe Wandbekleidungen dienten im Allgemeinen zum Schmucke des heiligen Ortes; im Beſonderen ſollten die Seitendecken den Sternhimmel, die härenen Decken den oberen Waſſerhimmel, die rothgefärbten Pelzdecken das Empyreum, die hyacinthfärbigen Decken den Himmel der heiligſten Dreieinigkeit ausdrücken. Typiſch ſtellten die Bretter die Gläubigen vor, aus welchen die Kirche erbaut wird; die vier Farben der inneren Seitendecken wieſen auf die vier Tugenden hin, mit welchen die Gläubigen von innen geſchmückt ſein ſollen; der gezwirnte Byſſus bedeutet den Glanz des reinen Leibes, die Hyacinthfarbe das nach Oben ſich aufſchwingende Gemüth, der Purpur die Kreuzigung des Fleiſches, der Doppelſcharlach die Liebe zu Gott und den Menſchen. Die oberen Decken bedeuten die Lehrer und Vorgeſetzten der Kirche, die mit dem Himmel verkehren (Hyacinthfarbe), zum Martyrium bereit ſein (rothgefärbte Pelzdecken) und alles Ungemach gerne tragen ſollen (die dem Wind und Regen ausgeſetzte äußerſte härene Decke). — Eben ſo haben die Feſtzeiten ihren beſonderen Sinn. Ein Feſt wurde täglich gefeiert durch Opferung eines Lammes am Morgen und Abend; dieſes immerwährende Opfer ſollte die ununterbrochene Dauer der göttlichen Seligkeit ausdrücken und das ewige Opfer Chriſti typiſch vorbilden. Die ſieben beſonderen Feſtzeiten waren erſtlich der Sabbath und das Neumondsfeſt, der eine zum Andenken an die Schöpfungsthat Gottes, das andere, um die göttliche Weltregierung zu feiern, weil alles Sublunariſche von den Bewegungen des Mondes beeinflußt wird; man wählte den Neumond im Gegenſatze zu den Heiden, die zur Vollmondszeit der Mondgöttin opferten. Die fünf anderen Feſte beziehen ſich ſpeciell auf die Geſchichte des jüdiſchen Volkes, ſo das Oſter- und Pfingſtfeſt zum Andenken an die Befreiung aus Ägypten und die Sinaitiſche Geſetzgebung. Drei Feſte fallen in den ſiebenten Monat des Jahres: das Poſaunenfeſt, Iſaak's Rettung

feiernd, als Einleitung zum Verſöhnungsfeſt, das Lauberhüttenfeſt zum Dank für die göttliche Führung in der Wüſte, und das festum collectae, bei welchem für die gottesdienſtlichen Bedürfniſſe geſammelt wurde. In Beziehung auf Chriſtus bedeutete der Sabbath die Geiſtesruhe im Herrn, das Neumondsfeſt die Erleuchtung der erſten Kirche durch Chriſtus, das Pfingſtfeſt die Herabkunft des heiligen Geiſtes, das Poſaunenfeſt die Predigt der Apoſtel, das Verſöhnungsfeſt die Reinigung des chriſtlichen Volkes von ſeinen Sünden, das Lauberhüttenfeſt ſeine Wanderung in dieſer Welt, das festum collectae die Verſammlung der Gläubigen im Himmelreiche.

Die Sacramente des alten Bundes waren Weiheacte, deren einige an allen Israeliten, andere an den Prieſtern und Leviten vollzogen wurden. Dieſe Weiheacte bezogen ſich auf drei Zwecke: Einführung in das gottesdienſtliche Leben, Begehung der gottesdienſtlichen Feier, Reinigung. Der für alle Israeliten nothwendige Act der Einführung in den gottesdienſtlichen Verband war die Beſchneidung, die unter thätigem Antheile Aller begangene Feier war das Genießen des Oſterlammes; eben ſo gab es gewiſſe Verunreinigungen, die nicht bloß dem Prieſter, ſondern jedem Anderen die Obliegenheit der Reinigung auferlegten. Die Sacramente der Prieſter waren die Conſecration, die Opferung ſammt den anderen gottesdienſtlichen Handlungen, und als Reinigungsacte das Waſchen der Hände und Füße und Abſcheeren der Haare. Die Beſchneidung ſollte zunächſt das Bekenntniß des Glaubens an den Einen Gott Abraham's ausdrücken, und ein unvergeßliches Zeichen dieſes Glaubens ſein; ſie mochte auch zur Dämpfung der Geſchlechtsluſt dienen und endlich den Gegenſatz zu der dieſe Luſt vergötternden Zügelloſigkeit des heidniſchen Priapus- und Venusdienſtes bilden. Figürlich deutete ſie auf die Beſiegung der menſchlichen Verderbtheit durch Chriſtus hin; und daß ſie am achten Tage nach der Geburt geſchah (zunächſt aus Gründen, die von der Rückſicht auf Eltern und Kinder hergenommen waren), wies auf den achten Welttag, d. i. auf die Vollendung der Zeiten und endliche Bewältigung alles Böſen und Üblen hin; und weil das Urübel durch die Zeugung ſich fortpflanzt, ſo ſollte eben das Zeugungsglied beſchnitten werden. Das Oſterlamm wurde zum Andenken an die Befreiung aus Ägypten gefeiert; die Beſtreichung der Thürpfoſten mit Lammsblut war eine Proteſtation gegen den ägyptiſchen Widdercult; die bei der erſten

Feier nothwendige Eile wurde in allen ſpäteren Wiederholungen ſymboliſch dargeſtellt durch den Genuß ungeſäuerter Brote, weil das erſtemal zur Säuerung derſelben keine Zeit übrig war, durch Begnügen mit eilig geröſtetem Fleiſche ohne ein Bein daran zu brechen, durch Schürzung der Kleider, Ergreifen des Stabes; der Feldſalat zum Fleiſch drückte die Bitterkeit der ägyptiſchen Knechtſchaft aus. Figürlich deutete die Schlachtung des Lammes auf das blutige Opfer Chriſti, das Beſtreichen der Thürpfoſten auf das heilige Abendmal, das Braten des Lammes am Feuer auf das Leiden oder die Liebe Chriſti, die ungeſäuerten Brote auf die Reinheit derjenigen, welche Chriſti Leib empfangen, der Feldſalat auf die dem Empfange nothwendig vorausgehende Buße; der Gurt, der, die Nieren drückend, die Kleider ſchürzt, bedeutet figürlich den Gürtel der Keuſchheit, die Schuhe an den Füßen das Wandeln in den Fußſtapfen der Väter, der Stab in der Hand die Hirtenſorgfalt, das Zuſammenſein aller Genießenden in Einem Hauſe die katholiſche Gemeinſchaft. — Die Reinigungen wurden nothwendig durch eine vorausgegangene Verunreinigung des Leibes oder Geiſtes. Innerlich unrein wurde man durch Götzendienſt, Todtſchlag, Ehebruch und Blutſchande; zu den körperlichen und äußerlichen Verunreinigungen gehörten außer beſtimmten Gebrechen und Zuſtänden des Leibes auch noch Verunreinigungen von Kleidern, Häuſern und Gefäßen. Der Leib wurde unrein, ſofern ein Princip der Corruptibilität an ihm ſich offenbarte; daher waren von ſelber die Leichen unrein, ferner die Ausſätzigen, dann Weiber, welche einen Blutfluß, Männer, welche einen Samenfluß erlitten. Die nächſten und unmittelbaren Gründe (ratio literalis) der hiefür vorgeſchriebenen Reinigungen waren: Erweckung der Ehrfurcht vor der Heiligkeit gottesdienſtlicher Handlungen, an welchen kein Unreiner theilnehmen durfte, Abhaltung der Anſteckung in gottesdienſtlichen Verſammlungen durch anweſende Ausſätzige, endlich theilweiſe auch das Beſtreben, gewiſſen abſcheulichen Arten des Götzendienſtes, in welchen Menſchenblut und Menſchenſame verwendet wurde, vorbeugend entgegenzuwirken. Figürlich deuteten die verſchiedenen Arten von Unreinigkeit auf verſchiedene Arten von Sünden hin; die Leiche auf die Todſünde, der Ausſatz auf die Ketzerei, der Blutfluß der Weiber auf den Götzendienſt, der Samenfluß der Männer auf eitle Verſchwendung der Rede (eo quod semen est verbum Dei), die Unreinheit in Folge des

Beiſchlafes oder Gebärens auf die Erbſünde, der Monatfluß der Weiber auf Verweichlichung durch Wollüſte, die Unreinheit durch Berührung auf die Einwilligung in fremde Sünden. Die Berührung durch einen Unreinen verunreinigte auch lebloſe Dinge [1]); andere Dinge konnten durch ſich ſelbſt unrein werden zufolge eines dem Ausſatze vergleichbaren Gebrechens, die aus Stein gebauten Häuſer durch den Mauerfraß, die Kleider durch Verderbung. Um allem abergläubiſchen Treiben zu begegnen, mußten ſolche Häuſer zerſtört, ſolche Kleider verbrannt werden. Aus gleichem Grunde wurden Gefäße ohne Deckel und Reif als unrein erklärt; denn es war ein heidniſcher Glaube, daß durch gewiſſe Thiere, welche in dergleichen mit Opfergegenſtänden gefüllte Gefäße hineinfielen, das Opfer den Göttern angenehmer gemacht würde [2]). Figürlich bedeutete der Ausſatz der Häuſer die Unreinheit der Ketzerconventikel, der Ausſatz der Linnenkleider die Verdorbenheit der Schmeichler, der Ausſatz des Eintrages im Gewebe die Fleiſchesſünden, der Ausſatz des Stollenzettels die geiſtigen Sünden (sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore). Das Gefäß ohne Deckel oder Reif bedeutet den geſchwätzigen und ausgelaſſenen Menſchen. Zur Reinigung von innerlicher, moraliſcher Verunreinigung mußte eine rothe Kuh geopfert werden, als Erinnerung an die einſtmalige Anbetung des goldenen Kalbes. Es wurde ſtatt des Kalbes eine Kuh genommen, weil Gott ſelbſt die Synagoge mit letzterer verglich und vielleicht die Juden gleich den Ägyptiern auch Kühe verehrt hatten (Oſeas 4, 16; 10, 5); die Kuh mußte außerhalb des Lagers geopfert werden, um den Abſcheu vor dem Götzendienſte auszudrücken; der Prieſter tauchte den Finger in's Blut und ſprengte es ſiebenmal gegen die Pforten des Heiligthums, um anzuzeigen, daß das Volk von aller Sünde gereinigt werden ſoll, weil die Siebenzahl die

---

[1]) In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem aut per aspectum, ut R. Moses dicit (More Nebuch. c. 48) de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. XIV, 9: Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus. 1, 2 qu. 102, art. 5.

[2]) Adhuc etiam aliquae mulierculae vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quae Janas vocant. Ibidem.

Allheit ausdrückt; auch die Verſtreuung des Blutes war ein Zeichen der Verabſcheuung des Götzendienſtes. Das Opferthier wurde im Feuer verbrannt, weil Gott in Feuergeſtalt dem Moſes erſchienen, und um anzuzeigen, daß die Abgötterei vom Grunde ausgerottet werden müſſe. In das Feuer wurde Cederholz, Hyſſop und Doppelſcharlach geworfen, weil ſich dieſe Gegenſtände durch haltbare Eigenſchaften auszeichnen, und ſomit geeignet waren, die Beſtimmung des Opfers, nämlich die Erhaltung des Volkes und ſeines religiöſen Geiſtes auszudrücken; nach Joſephus Flavius drückten ſie die vier Elemente aus, um anzuzeigen, daß das Opfer dem Herrn der irdiſchen Schöpfung dargebracht werde. Die am Opferacte thätig Betheiligten wurden unrein, weil er auf den Götzendienſt Bezug hatte; ſie wurden durch bloßes Waſchen ihrer Kleider gereinigt, und nicht durch Aſperſion, weil dieſe eine Verunreinigung für den Beſprengenden nach ſich gezogen haben würde. Figürlich bedeutet die rothe Kuh Chriſtum, der unſere Schwäche, die durch das weibliche Geſchlecht des Rindes ausgedrückt wird, auf ſich genommen hat; die rothe Farbe der Kuh deutet auf die Paſſion Chriſti, das Ausgewachſenſein der Kuh auf die Vollkommenheit ſeines Wirkens, ihre Fleckenloſigkeit auf ſeine Makelloſigkeit, ihre Hinführung zu Moſes bedeutet die ihm zur Laſt gelegte Verletzung des Moſaiſchen Sabbathgeſetzes, ihre Auslieferung an den Prieſter Eleazarus ſeine Auslieferung an den hohen Prieſter, ihre Schlachtung außerhalb des Lagers ſein Leiden außerhalb des Thores, die Eintauchung des Fingers in's Blut die geiſtige Durchdringung und Nachahmung ſeines geheimnißvollen Leidens, die Ausſprengung des Blutes gegen das Zelt (Synagoge) die Verurtheilung der ungläubigen Juden oder die Reinigung der Gläubigen, die ſiebenfache Beſprengung die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes oder die Vollzahl aller irdiſchen Zeit. Die Kuh ſollte ganz verbrannt werden zum Zeichen, daß das ganze Geheimniß der Incarnation geiſtig durchdrungen werden ſoll, ſowol die äußere Wirkſamkeit Chriſti (Haut und Fleiſch der Kuh), als auch ſein inneres Leben (Blut der Kuh); der gleichfalls zu verbrennende Unrath der Kuh bedeutet alle irdiſchen Mühſeligkeiten des Herrn. Das Cederholz bedeutet den Aufſchwung der chriſtlichen Hoffnung, der Hyſſop die Demuth, der Doppelſcharlach die Gottes- und Nächſtenliebe. Die Aſche des Verbrannten ſoll von einem reinen Manne geſammelt werden; unter dieſem ſind die an dem Tode des

Herrn unſchuldigen Heiden zu verſtehen. Die Aſche wird zur Entſühnung in ein Waſſer gegeben; dieß bedeutet die Taufe. Die am Opferacte thätig Betheiligten blieben bis zum Abend unrein; dieß zielt entweder auf die Juden hin, welche der Fluch der Tödtung Chriſti bis an's Ende der Zeit verfolgen wird, oder darauf, daß Jene, welche zur Reinigung der Welt wirken, im Verkehr mit ihr ſelbſt etwas von deren Gebrechen in ſich eindringen laſſen. Um die Schuld Jener zu tilgen, welche aus Unwiſſenheit oder Nachläßigkeit die pflichtgemäße Reinigung verſäumt hatten, wurde jährlich am zehnten Tage des ſiebenten Monates ein Sühnopfer für das ganze Volk dargebracht, beſtehend in einem Kalbe, einem Widder und zwei Böcken; das Kalb zur Erinnerung an das goldene Kalb Aaron's, der Widder als Symbol des prieſterlichen Vorranges, die Böcke als Symbol der Sünde vermöge ihres widrigen Geruches und weil aus ihren Haaren ſtechende Gewänder bereitet werden. Der eine Bock wurde geſchlachtet und mit ſeinem Blute das ganze Heiligthum beſprengt, um daſſelbe von allen Unreinigkeiten der Söhne Iſraels zu reinigen. Er wurde ſammt dem Kalbe verbrannt, um die Sündentilgung anzuzeigen; die Verbrennung geſchah außerhalb des Lagers zur Deteſtation der Sünde. Der andere Bock wurde in die Wüſte hinausgeſtoßen, um mit den Sünden des Volkes beladen und den wilden Thieren preisgegeben die Sühne als Wirkung des Opfers zu ſymboliſiren. Figürlich wird durch dieſe vier Thiere Chriſtus bezeichnet; in ſeiner Tugend durch das Kalb, als Führer der Gläubigen durch den Widder, als Sühnopfer durch den einen Bock. Das Blut wurde durch den Hohenprieſter in das Allerheiligſte getragen, um vorzubilden, daß uns durch den Hohenprieſter Jeſus Chriſtus der Eingang in's Himmelreich erſchloſſen worden iſt. Der in die Wüſte gejagte Bock deutet entweder auf die Gottheit Chriſti hin, welche während des Leidens des Menſchen Chriſtus ihre Kraft an ſich hielt, oder auf die böſe Begierlichkeit, welche wir in uns bekämpfen ſollen. Die 3 Moſ. 14 beſchriebene Reinigung der Ausſätzigen iſt ſo zu erklären, daß unter den beiden Sperlingen die zwei Naturen Chriſti, unter dem geopferten die Menſchheit, unter dem lebendigen die Gottheit Chriſti verſtanden wird; der zu opfernde Sperling wird über lebendiges Waſſer geſchlachtet, zum Zeichen, daß das Taufwaſſer durch das Leiden Chriſti geweiht worden; das Eintauchen

des lebendigen Sperlings mit Ceder, Scharlach, rother Wolle und Hyſſop (d. i. mit Glaube, Hoffnung und Liebe) bedeutet, daß die Taufe im Namen Chriſti, der Gott und Menſch zugleich iſt, vollzogen werde; die Waſchung der Kleider und das Abſcheeren der Haare bedeutet die Reinigung der Werke und der Gedanken durch die Taufe; die Salbung des rechten Ohrläppchens und des rechten Daumens an Hand und Fuß bedeutet Schützung des Ohres gegen Verführung und Heiligung des Handelns und Lebens.

Ähnlicher Weiſe hatten die auf die gottesdienſtlichen Perſonen bezüglichen Riten der Reinigung, Einweihung und Amtsübertragung eine hiſtoriſch-ſymboliſche und eine typiſch-figürliche Bedeutung. Die Reinigung beſtand bei Allen in einer Waſchung mit Waſſer; nebſtdem wurden den Leviten die Haare geſchoren. Darauf folgte die Einweihung: Die Leviten wurden durch den Hohenprieſter gleichſam Gott vorgeführt als Oblaten der Söhne Israels; die Prieſter und Hohenprieſter mit beſtimmten Gewändern angethan, der Hoheprieſter auf dem Haupte, die Prieſter an den Händen mit Öl geſalbt, letztere überdieß am rechten Ohrläppchen und rechten Daumen an Hand und Fuß mit dem Blute eines Opferthieres beſprengt, zum Zeichen, daß ſie auf das Geſetz eifrig achten und in der Verrichtung des Opfers achtſam ſein ſollten. Überdieß wurden mit demſelben Blute ſie und ihre Kleider beſprengt, zum Andenken an das Lammesblut, durch welches Israel aus ägyptiſcher Knechtſchaft befreit worden. Die bei der Einweihung dargebrachten Opfer waren ein Kalb zur Sühne, als Erinnerung an die dem Aaron erlaſſene Schuld der Gießung des goldenen Kalbes; ein Widder als Brandopfer, zum Andenken an das Opfer Abraham's; ein Widder als Weihe- und Friedensopfer, zum Andenken an die Befreiung aus Ägypten; ein Körbchen mit Broten als Symbolen des Manna. Das Amt wurde den Prieſtern übertragen, indem auf ihre Hände Widderfett, ein Brotkuchen und ein rechtſeitiges Schulterſtück gelegt wurde; die Leviten wurden durch Einführung in das Bundeszelt in ihr Amt eingeführt. Figürlich bedeutete die Waſchung, daß die dem Dienſte des Herrn Geweihten durch das Waſſer der Taufe und der Bußthränen im Glauben an die ſühnende Kraft des Leidens Chriſti gereinigt werden müſſen; das Scheeren der Haare bedeutet die Beſchneidung der böſen Gedanken, die übrigen Riten deuten auf die prieſterlichen Tugenden, auf die Gnade des heiligen Geiſtes und

auf die erlöſende Kraft des Blutes Chriſti hin. Die 2 Moſ. 28 beſchriebene Prieſterkleidung ſymboliſirt in der Geſammtheit ihrer einzelnen Theile das Weltall, die linnenen Beinkleider die Erde, aus welcher der Lein wächst, der Gürtel den die Erde umgebenden Ocean, die blaue Tunica die Luft, die Glöckchen an ihr den Donner, das Schulterkleid mit ſeinen Farben: Gold, Hyacinth, Purpur, Scharlach und Weiß den Sternenhimmel, die beiden Onyxſteine die beiden Hemiſphären oder Sonne und Mond, die zwölf Gemmen auf der Bruſt die zwölf Zeichen des Thierkreiſes, und waren deßhalb auf dem Richtſchmuck (rationale) angebracht, weil in den himmliſchen Regionen die Ideen des Irdiſchen enthalten ſind; die Tiara bedeutet das Empyreum, die goldene Stirnbinde Gott. Figürlich wird durch die Beinkleider die Keuſchheit, durch die linnene Tunica die Reinheit des Lebens, durch den Gürtel die Beſonnenheit des geiſtigen Urtheils, durch die Tiara die Rechtſchaffenheit der Abſichten angezeigt. Dieß bezieht ſich auf die allen Prieſtern zukommenden Gewänder; das Folgende auf den hoheprieſterlichen Schmuck, welcher die entſprechenden Tugenden der Hohenprieſter des neuen Bundes figürlich andeutet, und zwar die Stirnbinde die ſtets gepflogene Betrachtung der göttlichen und ewigen Dinge, das Schulterkleid die willige Ertragung der Schwächen des Volkes, der Richtſchmuck das Einwohnen der Gerechtigkeit und Liebe im prieſterlichen Herzen, die blaue Tunica den himmliſchen Wandel, die goldenen Glöckchen die Lehre von den himmliſchen Dingen, die Granatäpfel die Einheit im Glauben und Eintracht in den guten Sitten. Ähnlicher Weiſe wird auch die im alten Teſtamente geforderte Tadelloſigkeit des prieſterlichen Leibes auf entſprechende ſittliche Tugenden bezogen.

Zu den vom Geſetz befohlenen Obſervanzen gehören die Speiſeverbote, Kleidervorſchriften, gewiſſe, die Prieſter betreffende Eheverbote, Vorſchriften über das Verhalten zu Thieren und in Verrichtungen des Landbaues u. ſ. w. An ſich kann zwar keine Speiſe die Seele verunreinigen; die Seele befleckt ſich nur per accidens, inſofern im Genuſſe der Speiſe ein Gebot übertreten wird. Der Körper kann hiedurch verunreinigt werden, inſofern das genoſſene Thier ein ſolches iſt, welches ſich von unreinen Dingen nährt, wie das Schwein, oder eine unreinliche Lebensweiſe führt, wie die Erdwühler, oder inſofern ſie durch das ihnen eignende Übermaaß von Trockenheit

oder Feuchtigkeit verdorbene Säfte in den Genießenden erzeugen; ſo einerſeits die einhufigen Thiere und jene mit vielgeſpaltenen Klauen und die Raubvögel, andererſeits die Waſſervögel und unbeſchuppten Waſſerthiere. Zu dieſen Gründen geſellte ſich in den altteſtamentlichen Speiſeverboten noch die Rückſicht auf den heidniſchen Thierdienſt; der Anlaß war, daß gerade ſolche in's Speiſeverbot aufgenommen wurden, welche von den Ägyptern zu Opfern verwendet wurden, andere hingegen, die denſelben heilig waren, wurden erlaubt. Zu dem phyſiſchen und religiöſen Grunde des Verbotes trat noch ein ſittlicher hinzu, Verhinderung unnützer Zeitverſchwendung in Auftreibung von allerlei mühſam zu erjagenden Thieren; daher wurde das Fleiſch eben jener Thiere erlaubt, welche am leichteſten zu bekommen waren. Figürlich deuten die verbotenen Thiere auf beſtimmte ſittliche Fehler und Gebrechen hin, die der Chriſt vor Allem meiden ſoll; während die Eigenſchaften der erlaubten auf heilige und löbliche Dinge hinweiſen. Erlaubt waren die Thiere, welche wiederkäuen und geſpaltene Klauen haben; die geſpaltenen Klauen deuten auf die beiden Teſtamente hin, oder auf die zwei Naturen in Chriſto, oder auf die Unterſcheidung des Guten vom Böſen; das Wiederkäuen auf die geiſtige Verarbeitung der heiligen Schrift; die erlaubten Vierfüßler werden auf die vier Evangelien bezogen; die Waſſerthiere mit Schuppen und Floſſen ſind ebenfalls reine Thiere; die Floſſen bedeuten den Schwung der heiligen Betrachtung, die Schuppen die rauhen Mühſeligkeiten des Büßerlebens. Unter den verbotenen Thieren bedeutet der Adler figürlich den Stolz, der Greif die Grauſamkeit der Mächtigen, der Meeradler die Unterdrückung der Armen, der Reiher die hinterliſtige Nachſtellung, der Geier, der den Schlachtheeren nachzieht, um von den Leichen der Gebliebenen ſich zu nähren, die beuteſüchtige Hetzluſt, das Rabengeſchlecht die Herzloſigkeit, der Strauß den am Irdiſchen haftenden Sinn, die Nachteule jene Menſchen, die in irdiſchen Dingen klug, in den höheren Dingen aber blöde und ſtumpf ſind, die Möve, welche fliegt und ſchwimmt, die in religiöſen und ſittlichen Dingen zweideutig Schwankenden, der Falke, der zur Jagd verwendet wird, die Diener der hartherzigen Mächtigen, der Uhu die Menſchen, welche die Werke der Nacht, die Wolluſt insbeſondere, lieben, der Taucher die Völlerer, der Ibis, welcher Schlangen frißt, die Neidiſchen, der Schwan mit ſeinem langen Halſe Jene,

welche unter dem Scheine der unbefleckten Tadellosigkeit verborgenen Gewinn suchen, die Kropfgans die unersättlichen Geizigen, der Purpurvogel die Eigensinnigen, der Kibitz diejenigen, welche fremdes Blut vergießen, der Regenpfeifer die Geschwätzigen, der unreinlich lebende und klagselige Wiedehopf die Traurigkeit des in sittlicher Unreinheit versunkenen Menschen, die Fledermaus, die, dem Boden nahe, die Lüfte durchstreicht, diejenigen, welche bloß irdische Wissenschaft suchen.

Einen Ceremoniendienst gab es von jeher, entsprechend den wesentlichen Zwecken des Cultus, wenn es auch vor Moses kein Ceremonialgesetz gab. Zweck aller Culthandlungen ist, Gott die Ehre zu geben, was auf bestimmte Weise nicht füglich ohne entsprechende sichtbare Acte geschehen kann; daher es keinen Cult ohne Ceremonien gibt. Die gotterleuchteten Männer der vormosaischen Zeit haben in ihrer Art, Gott zu ehren, nach göttlicher Eingebung gehandelt; daher ist es geschehen, daß ihre gottesdienstlichen Acte auf die der göttlichen Ehre gemäße Weise verrichtet wurden, und zugleich die dem vorchristlichen Gottesdienste der Frommen und Gerechten wesentliche Beziehung auf die Geheimnisse des Reiches Gottes in sich schloßen. Der Mosaische Ceremonialdienst reinigte von der körperlichen Unreinheit durch sich selbst und aus eigener Kraft, von der geistigen Unreinheit der Sünde aber nur in Kraft des Glaubens an die zukünftige Erlösung durch Christus. Mit dem Tode Christi hörte der jüdische Ceremoniendienst, der auf das Opfer Christi hinwies, von selbst auf; darum riß in der Stunde des Verscheidens Christi der Vorhang des Tempels entzwei; da aber in dieser irdischen Zeit ein äußerer Cult immer nothwendig bleibt, so wurde das bisherige gottesdienstliche Gesetz gemäß der Idee der neuen Kirche Christi umgestaltet und hiedurch zugleich bestätigt, daß die im alttestamentlichen Gesetze enthaltene ideelle Wahrheit für alle Zeit Geltung habe. Der jüdische Ceremoniendienst kann, weil er eben nur auf den kommenden Messias hinwies, nach Christus keine Bedeutung mehr haben; er kann fortan nur ein todter Dienst sein, und weil er ein falsches Bekenntniß ausdrückt, auch ein todsündlicher Dienst. Gleichwie man aber Verstorbene erst einige Zeit nach ihrem Tode zu Grabe bestattet, so war es auch geziemend, daß der jüdische Ceremonialdienst noch einige Zeit nach Christus in den juden-christlichen Gemeinden fortgesetzt wurde, um gleichsam das

altteſtamentliche Geſetz mit Ehren zu Grabe zu geleiten, unter der Vorausſetzung jedoch, daß man dieſen noch eine Weile fortgeſetzten Übungen nicht eine Kraft und Verdienſtlichkeit zuſchrieb, die ſich mit dem Glauben an Chriſti Heil nicht hätte vertragen können.

Die praecepta judicialia des alten Teſtamentes beziehen ſich auf die ſociale Ordnung, ſoweit dieſe nicht ſchon durch das Geſetz der Vernunft und Sitte geregelt iſt. Auch dieſe Satzungen ſchließen einen figürlichen Sinn in ſich, nicht an ſich, ſondern inſofern die ſociale Ordnung, zu deren Regelung ſie feſtgeſetzt wurden, ganz und gar auf das Reich Chriſti prophetiſch hindeutete [1]). Die lex judicialis des jüdiſchen Gemeinweſens enthält ſtaatsrechtliche, civilrechtliche, völkerrechtliche und familienrechtliche Beſtimmungen, alle höchſt ſachgemäß und weiſe abgefaßt. So zuerſt die ſtaatsrechtlichen Beſtimmungen, d. i. diejenigen, welche das Verhältniß zwiſchen Regierenden und Regierten betreffen; denn die jüdiſche Geſellſchaftsverfaſſung vereinigte die Vorzüge der monarchiſchen [2]), ariſtokra-

[1]) So die Vorſchrift über die Zahl der Zeugen 5 Moſ. XIX, 15: Fuit aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quae quandoque numerantur duae, quia Spiritus sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joann. VIII, 17: In lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est. — Oder die Vorſchrift 5 Moſ. XXI, 1: Mystice per vitulam de armento significatur caro Christi, quae non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere i. e. seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur. 1, 2 qu. 105, art. 2.

[2]) Über den Grund, warum das jüdiſche Volk nicht ſchon Anfangs einen König hatte: Regnum est optimum regnum populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas ut Philosophus dicit in X. Ethic., c. 8. Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et praecipue Judaei crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel 1 Reg. VIII, 7: Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.

tiſchen (5 Moſ. 1, 15) und demokratiſchen Staatsform (2 Moſ. 18, 21; 5 Moſ. 1, 13) in ſich. Eben ſo hat das Moſaiſche Geſetz den bürgerlichen Einrichtungen des jüdiſchen Staates in der genügendſten Weiſe vorgeſehen. Es ſorgte für eine gute Juſtiz durch Beſtellung von Richtern und durch Einführung einer geregelten Gerichtsordnung; es regelte die Eigenthumsverhältniſſe und den bürgerlichen Verkehr auf das zweckmäßigſte und humanſte, arbeitete auf eine möglichſte Gleichheit des Beſitzes hin und begünſtigte die Armen und Hilfloſen in jeder möglichen Weiſe. Die Beziehungen des jüdiſchen Volkes zu anderen Völkern in Krieg und Frieden waren durch das Geſetz genau geregelt; mit friedliebenden Nachbarn mußte es Friede halten, die Rechte der Stammverwandtſchaft achten, ungerechte Kriege waren verboten, für die gerechten und nothwendigen Kriege neben der Tapferkeit auch das Geſetz der Menſchlichkeit und das Verbot zweckloſer Verwüſtung und grauſamer Metzelei eingeſchärft.

Das Geſetz des alten Teſtamentes war auf Tafeln geſchrieben, das Geſetz des neuen Bundes iſt den Gläubigen in's Herz geſchrieben, und beſteht in der Gnade des heiligen Geiſtes, die mit dem Glauben an Chriſtus gegeben wird. Das in Wort und Schrift gefaßte Geſetz des neuen Teſtamentes hat nur einen dienenden Zweck, nämlich dieſen, zum Empfang und Gebrauch der heiligenden Gnade zu disponiren und anzuleiten [1]); es macht aber den

---

Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit: ut scil. in ejus electione expectarent judicium Domini; et ut non facerent regem alterius gentis: quia tales reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scil. non multiplicarent currus et equos; neque uxores neque etiam immensas divitias, quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum; ut scil. semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scil. non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a justitia declinarent. 1, 2 qu. 105, art. 1.

[1]) In scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiae. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio

Menſchen nicht durch ſich, ſondern nur in Kraft jenes durch den heiligen Geiſt in's Herz geſchriebenen Geſetzes gerecht. Das Geſetz des neuen Bundes hat denſelben Endzweck, wie das Geſetz des alten Bundes: Hinführung der Menſchen zu Gott; es unterſcheidet ſich aber von demſelben in Hinſicht auf die Beſchaffenheit Jener, für welche es gegeben worden. Judenthum und Chriſtenthum verhalten ſich zu einander, wie Knaben- und Mannesalter; das Moſaiſche Geſetz war dem noch unvollkommenen und unreifen Zuſtande der Menſchheit der vorchriſtlichen Zeit angemeſſen, das Geſetz des neuen Bundes ſetzt einen für die Fülle der göttlichen Offenbarungen gereiften Zuſtand voraus. Dieſer konnte füglich nicht früher eintreten, als er eintrat, weil die Reife erſt durch allmähliges Wachsthum erreicht wird, und der Menſch zuerſt die Macht der Sünde ganz kennen lernen mußte, um das Bedürfniß nach Rettung und Erlöſung recht tief zu fühlen. Dieſes Gefühl konnte durch den altteſtamentlichen Geſetzesdienſt nur geſchärft werden; denn in ihm kam es dem Menſchen zum Bewußtſein, daß er ohne Gnade nicht gerecht ſein könne. Der Zuſtand der Menſchheit unter der Herrſchaft des altteſtamentlichen Geſetzes war ein unvollkommener, ſittlich unreifer Zuſtand; das ſittliche Streben wurde durch die Motive des Schreckens und durch die Ausſicht auf irdiſches Glück beſtimmt, während das neue Geſetz eine jenſeitige ewige Belohnung in Ausſicht ſtellt und durch die Macht der heiligen Liebe wirkt. Das Vollkommene iſt Erfüllung des Unvollkommenen; darum das neue Geſetz die Erfüllung des alten. Denn das neue Geſetz leiſtete durch die dem Menſchen verliehene Gerechtigkeit dasjenige, was im alten Geſetze verſprochen wurde; es machte zur Wahrheit, was durch jenes vorbildend angedeutet worden war. Chriſtus ſelbſt, der Bringer des neuen Geſetzes, erfüllte das alte Geſetz durch Wort und That: durch die That, indem er ſich ſelbſt demſelben unterwarf; durch ſeine Lehre,

---

ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum vero continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemtum mundi, per quem homo fit capax Spiritus sancti gratiae. Mundus enim i. e. amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum ut habetur Joann. XIV. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi Testamenti homines hortatur. 1, 2 qu. 106, art. 1.

indem er den Sinn deſſelben innerlicher faßte, den ſicheren Weg in Betrachtung deſſelben zeigte (wie z. B. rückſichtlich des Eidſchwures) und die Gebote noch durch einige Räthe vervollſtändigte. Virtuell iſt das ganze neue Geſetz im alten Geſetze enthalten, wie das Samenkorn in der Ähre, der Baum im Fruchtkerne. Das alte Geſetz war in Anſehung der Menge ſeiner Vorſchriften und Satzungen ſchwieriger zu erfüllen, als das neue; dieſes hingegen erlangt Größeres, indem es nicht bloß äußere Handlungen gebietet, ſondern vornehmlich auf die innerlichen Tugendacte, auf Beherrſchung der innerlichen Regungen, auf Reinheit der Motive und Heiligkeit der Geſinnung dringt, und nicht bloß Gerechtigkeit, ſondern auch Liebe gegen den Nächſten fordert.

Das Weſen der lex nova iſt die Gnade des heiligen Geiſtes, ſich offenbarend im Glauben, der durch die Liebe wirkt. Dieſe Gnade erlangen wir durch den menſchgewordenen Sohn Gottes, welchem als Menſchen die Fülle der Gnade zu Theil geworden, und aus ihm auf uns übergeſtrömt iſt. Da er als Menſch Mittler der Gnade iſt, ſo war es angemeſſen, daß dieſe durch äußere, menſchlich wahrnehmbare Zeichen auf uns übergeleitet werde, und die übergeleitete in äußeren, ſichtbaren Werken ſich bethätige. Die Überleitung der Gnade geſchieht durch die von Chriſtus eingeſetzten Sacramente; die ſichtbare Bethätigung der empfangenen Gnade ſind die Werke der Liebe, doppelter Art, gebotene und dem freien Ermeſſen anheimgeſtellte, um welcher letzterer willen die lex nova auch die lex libertatis genannt wird. Die Sacramente des neuen Bundes entſprechen dem Ceremonialgeſetze des alten Bundes, die gebotenen Werke der Liebe dem altteſtamentlichen Moralgeſetze, die dem freien Ermeſſen anheimgeſtellten näheren Beſtimmungen des Verhaltens zum Nächſten treten zu dem in ſeinen Einzelheiten genau beſtimmten Judicialgeſetze des alten Teſtamentes in Gegenſatz.

Die Freiheit unter dem neuen Geſetze bezieht ſich aber nicht bloß auf die dem menſchlichen Ermeſſen überlaſſene Regelung pflichtgemäßer Leiſtung [1]), ſondern auch auf freiwillige Übernahme der

[1]) Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad

durch das neue Geſetz gerathenen, nicht gebotenen Leiſtungen. Gerathen iſt es, denjenigen Weg zu erwählen, der am ſicherſten zum Heile führt und in freiwilliger Verzichtleiſtung auf die Güter dieſer Welt beſteht, deren Gebrauch und Genuß durch das Pflichtgebot geregelt wird. Dieſe Güter ſind vornehmlich drei, weltliche Ehre, weltliche Freude und zeitlicher Beſitz; in Abſicht auf dieſe droht eine dreifache ſittliche Gefahr, Hoffart des Lebens, Begierlichkeit des Fleiſches und der Augen; deßhalb ein dreifacher Rath: geiſtlicher Gehorſam in Verzichtleiſtung auf Geltung des eigenen Willens, immerwährende Keuſchheit und freiwillige Armuth. Man hat jedoch noch zu unterſcheiden, ob ſich Jemand die Befolgung dieſer Räthe für immer (consilia simpliciter) oder nur für beſtimmte Fälle (consilia secundum quid) zum Zwecke ſetze; übrigens laſſen ſich alle Arten ascetiſcher Übung auf dieſe drei Räthe zurückführen.

Die Functionen des chriſtlichen Tugendlebens laſſen ſich ſcheiden in ſolche, welche allen Chriſten zukommen, und in andere, welche in beſtimmten Ständen und Berufsarten zu üben ſind. Die erſteren laſſen ſich ſämmtlich unter die drei theologiſchen und vier Cardinaltugenden ſubſumiren; auch die intellectuellen Tugenden gehen in ihnen auf, indem die Klugheit eine Cardinaltugend, die übrigen drei, Weisheit, Wiſſenſchaft und Einſicht, Früchte der theologiſchen Tugenden ſind — oder gehören gar nicht in die Moral, wie die Verſtandestugend der Geſchicklichkeit (ars).

Die theologiſchen Tugenden entſprechen dem Verhältniß des Chriſten zu Gott, die Cardinaltugenden beziehen ſich auf ſein Verhältniß zur Welt. Die erſte der theologiſchen Tugenden iſt der Glaube, in deſſen gottgewirkten und durch Gottes Wahrhaftigkeit verbürgten Überzeugungen uns der Ausblick in die jenſeitige Zukunft nach Art und Maaß unſerer geiſtigen Faſſungskraft erſchloſſen iſt. Das formale Object des Glaubens iſt die veritas prima als abſoluter Grund unſeres gläubigen Fürwahrhaltens; das materiale Object des Glaubens ſind die durch die veritas prima geoffenbarten Wahrheiten. Subject und Träger des Glaubens iſt der menſchliche Intellect, der durch den von Gott bewegten Willen bewogen wird, der geoffenbarten Wahrheit zuzuſtimmen. In Anſehung ſeiner Ge-

---

unumquemque; quaedam vero ad Praelatos temporales vel spirituales, quae scil. pertinent ad utilitatem communem. 1, 2 qu. 108, art. 2.

wißheit gesellt sich der Glaube den drei übrigen Verstandestugenden: sapientia, scientia, intellectus bei, weil alle diese Tugenden das Nothwendige zu ihrem Erkenntnißinhalte haben im Gegensatze zu den zwei anderen Verstandestugenden, prudentia und ars, welche sich auf das Zufällige beziehen. Er ist weiters, an sich betrachtet [1]), unter den gewissen Erkenntnissen die gewisseste, weil er sich unmittelbar auf das Zeugniß der ewigen Wahrheit stützt und Princip aller anderen durch Erleuchtung erlangten Erkenntnisse ist, während jene drei anderen Habitualitäten: intellectus, scientia, sapientia entweder als Tugenden bloß auf natürliche Gründe sich stützen [2]), oder als Gaben der Erleuchtung die Gewißheit, die im Glauben ist, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. Der Glaube ist die erste aller christlichen Tugenden; denn das sittliche Wirken ist durch die Erkenntniß des höchsten Zieles bedingt, welche mit dem Glauben gegeben ist. Accidenteller Weise können wol einige Tugenden dem Glauben vorangehen, insofern sie die Hindernisse des Glaubens zu beseitigen haben, wie z. B. der Starkmuth die Furcht, die Demuth den Hochmuth bewältigen muß, damit der Mensch zum Glauben geneigt sei. Der Gehorsam, der zur Unterwerfung unter die Glaubenswahrheit gefordert wird, ist keine besondere Tugend, sondern in allen Tugenden enthalten, weil ohne Unterwerfung unter das göttliche Gesetz keine Tugend denkbar ist; als besondere Tugend ist er eine Folge und Wirkung des Glaubens. Da der Glaube durch eine Bewegung des Willens bedingt ist, so hat er auch eine Beziehung auf das Object des Willens, auf das Gute, welches sachlich mit dem Wahren, dem Objecte des Verstandes zusammenfällt; insofern nun der gläubige Verstand die Beziehung des

---

[1]) Quia unumquodque judicatur implicite quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subjecti est, judicatur secundum quid; inde est quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scil. quoad nos. 2, 2 qu. 4, art. 8.

[2]) Ceteris paribus visio est certior auditu; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur; et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo, quod videt propria ratione, quae falli potest. Ibidem.

Willens auf das Gute in seine Thätigkeit aufnimmt, nimmt er eine dem Objecte des Willens entsprechende Form an, und heißt fides formata im Unterschiede von der fides informis, d. i. dem gläubigen Fürwahrhalten ohne Affect für das Object des Willens. Die Liebe ist demnach die Bildnerin und Vollenderin des Glaubens. Nur die fides formata kann eine Tugend genannt werden; denn der Act des Glaubens, in welchem Verstand und Wille zusammenwirken müssen, ist nur dann ein vollkommener Act, wenn der Wille seinen vollständigen Antheil daran hat; so ist z. B. auch die Maaßhaltung keine Tugend, wenn das Verläugnen des sittlichen Verlangens nicht unter der Herrschaft der klugen Einsicht steht. Jede Tugend hat wesentlich ein Gutes zu ihrem Ziele; der Glaube verfolgt ein solches Ziel mit Absicht nur in der Liebe. Gleichwol muß auch die fides informis als ein Geschenk Gottes geehrt werden. Denn die informitas ist kein Mangel, der den specifischen Charakter des Glaubens betrifft, gleichwie die Durchsichtigkeit nicht das Finstersein als specifisches Merkmal an sich haben muß; wenn nun das Finstersein des durchsichtigen Objectes aus einer anderen Ursache stammen kann, als das durchsichtige Object selber, so kann auch der Glaube von Gott sein, ohne daß Gott die Ursache des keineswegs das specifische Wesen desselben betreffenden Mangels sein muß. Wie es einen Unterschied zwischen fides informis und formata gibt, so auch zwischen größerem und geringerem Glauben, zwar nicht in Bezug auf das objectum formale des Glaubens, welches für Alle dasselbe ist, wol aber in Bezug auf das objectum materiale, welches in mehr oder minder explicirter Weise Object des Glaubens sein kann, und in Bezug auf den Grad der subjectiven Überzeugtheit und Glaubenswilligkeit. Jeder ist verpflichtet, alle Artikel des Glaubens explicite, und Alles, was in der Schrift enthalten ist, implicite zu glauben; diejenigen, deren Beruf es ist, Andere zu lehren, müssen eine umfassendere explicirte Kenntniß der Glaubenswahrheiten besitzen, als die übrigen Christen, gleichwie die Engel der höheren Ordnung in höherem Grade an der göttlichen Erleuchtung Antheil haben, als jene der niederen Ordnungen. Wer auch nur einen einzigen Artikel des Glaubens verwirft, kann nicht mehr als Gläubiger gelten; denn seinem Glauben fehlt die ratio formalis, die den Glauben zum Glauben macht: das Annehmen der Wahrheit auf das untrügliche Ansehen der in der Schrift und Kirchen-

lehre ſich ausſprechenden veritas prima. Er hält bloß aus ſubjectivem Gutdünken an den übrigen Wahrheiten feſt, die eben deßhalb nicht Gegenſtand ſeines Glaubens, ſondern ſeines Meinens ſind, weil er dafür keinen untrüglichen Grund mehr einſetzen kann, gleichwie Jener, welcher den Mittelſatz eines Beweiſes nicht kennt, den Schlußſatz nicht als wiſſenſchaftliche Überzeugung, ſondern bloß als Meinung feſthält. Man hat aber nicht Jene hieher zu rechnen, welche ohne Schuld des Willens bloß aus einem Irrthum des Verſtandes einem Glaubensſatz ihre Zuſtimmung verſagen. Wie innere Erweckung, ſo iſt auch das äußere Bekenntniß des Glaubens ein Act des Glaubens; es iſt zum Heile nicht nothwendig, ſeinen Glauben ſtets und überall zu bekennen, wol aber dann, wenn es die Ehre Gottes fordert, oder ohne gerechtes und ſchuldhaftes Ärgerniß des Nächſten nicht unterlaſſen werden kann. Wie alle menſchlichen Tugendacte in Kraft der heiligenden Gnade verdienſtlich ſein können, ſo auch der Glaube, inſofern er nämlich eine Tugend iſt; das Verdienſt des Glaubens wird verringert oder gänzlich aufgehoben, wenn man die Zuſtimmung zu den Glaubenswahrheiten von Vernunftgründen abhängig machen wollte [1]); das Verdienſt des Glaubens wird erhöht, wenn jemand aus Liebe zur geglaubten Wahrheit nach neuen Gründen für dieſelbe forſcht. Die Wirkungen des Glaubens ſind Furcht Gottes und Reinigung des Herzens. Die Furcht Gottes kann eine doppelte ſein, die Knechtesfurcht vor den ewigen Strafen, und die Furcht der kindlichen Verehrung, welche ſich in Demuth vor der unendlichen Größe und Vollkommenheit Gottes beugt und den Verluſt ſeiner Huld für das Traurigſte aller Übel hält; erſtere iſt eine Wirkung der fides informis, letztere eine Wirkung der fides formata. Der Glaube wirkt Reinigung des Herzens durch Erhebung des Geiſtes und Willens über Macht und Einfluß der irdiſchen Dinge im Aufſchwung zu den höheren und edleren, des menſchlichen Strebens würdigeren Dingen. Die Gnadengaben, welche der Tugend des Glaubens zu Theil werden, ſind die Gaben des Verſtandes und der Wiſſenſchaft. Der Gabe des Verſtandes

[1]) Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea, quae sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. 2, 2 qu. 2, art. 10.

entſpricht die ſechſte aus den acht Seligkeiten, die Anſchauung Gottes, welche Jenen verheißen iſt, die eines reinen Herzens ſind; der Gabe der Wiſſenſchaft die dritte, die den Trauernden zu Theil werden ſoll, weil ſie in der Erkenntniß der Eitelkeit der irdiſchen Dinge vor dem Schaden am ewigen Heile ſich bewahren.

Als Sünden wider den Glauben ſind zu nennen der Unglaube, die Häreſie und die Apoſtaſie. Dem äußeren Bekenntniß des Glaubens iſt die Läſterung entgegengeſetzt, den Gnadengaben des Verſtandes und der Wiſſenſchaft die Blindheit des Geiſtes und Stumpfheit des Sinnes, herbeigeführt durch ausſchweifende Geſchlechtsluſt und Völlerei [1]). Der Unglaube, der im Nichtwiſſen der geoffenbarten Wahrheit beſteht, iſt mehr als Strafe, denn als Sünde zu nehmen; die Urſache der Sünde liegt im Willen, obwol das Nichtglauben zunächſt ein Act des Verſtandes iſt. Der Unglaube iſt die größte aller Sünden: denn der formale Charakter der Sünde beſteht in der Abwendung von Gott; man kann aber Gott nicht in höherem Grade entfremdet werden, als wenn man nicht einmal eine richtige Erkenntniß von ihm hat, und etwas für Gott hält, was er nicht iſt. Man kann dem Ungläubigen nicht die Möglichkeit guter Handlungen abſprechen; dieſe haben aber, weil nicht im Stande der Gnade gewirkt, kein Verdienſt für das ewige Leben. Nach Verſchiedenheit der zufälligen und individuellen Urſachen kann es unbeſtimmt viele Arten des Unglaubens geben; nimmt man auf das Verhalten zur Glaubenswahrheit im Ganzen und Großen Rückſicht, ſo laſſen ſich drei Hauptclaſſen von Ungläubigen unterſcheiden: ent-

---

[1]) Vitia carnalia, scil. gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scil. et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur coecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scil. abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. I, 17; quod pueris his, scil. abstinentibus, dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. 2, 2 qu. 15, art. 3.

weder solche, welche den Glauben nie angenommen haben (Heiden), oder solche, welche dem empfangenen Glauben widerstreben, sei es, daß er ihnen unter prophetischer Hülle (Juden) oder im Lichte der vollen Klarheit mitgetheilt worden (Ketzer). Obwol die Heiden in größerem Irrthume sind, als die Juden, und diese schwerer irren, als die Ketzer, so ist doch die Schuld des geflissentlichen Widerstrebens größer bei den Ketzern als bei den Juden, und an diesen größer als an den Heiden. Es ist unerlaubt, mit Ungläubigen öffentlich zu streiten, wenn man sich hiebei zum Ärgernisse Schwacher und Ununterrichteter auf neutralen Boden stellt und die christliche Wahrheit als etwas Ungewisses in Frage gestellt sein läßt; löblich aber ist es, wenn man in Gegenwart Ununterrichteter oder solcher Zeugen, welche durch das Anhören des Disputes gewinnen können, sich zur eigenen Übung oder zur Überführung des Unglaubens in einen geistigen Kampf einläßt. Juden und Heiden darf man in keinerlei Weise den Glauben aufzwingen; aber Häretiker und Apostaten darf und soll man auch durch Zwangsmittel verhalten, ihre durch frühere Versprechungen bekräftigte Glaubenspflicht zu erfüllen. Ungläubige dürfen zu keinerlei obrigkeitlichen Ämtern in der christlichen Gesellschaft zugelassen werden, um Ärgerniß und Gefahren für den Glauben zu verhüten; besteht aber bereits eine solche Obrigkeit, so ist es, um Ärgerniß und sonstige schlimme Folgen zu verhüten, gerathen, sie zu dulden und ihrer Herrschaft sich zu fügen. Der Cultus der Ungläubigen ist nach Umständen zu dulden oder nicht zu dulden; in der Fortdauer des jüdischen Cultus haben wir ein fortwährendes Zeugniß für die Wahrheit des Christenglaubens vor Augen, die Riten anderer Ungläubiger können nur dann geduldet werden, wenn deren Verbot schlimmere Übel nach sich ziehen würde, als das der Duldung ist. Es ist nicht erlaubt, weder naturrechtlich, noch nach kirchlichen Gesetzen, ungläubigen Eltern die Kinder mit Gewalt zu nehmen, um sie zu taufen; eben so wenig kann aber diesen Kindern von ihren Eltern verwehrt werden, bei christlichen Lehrern eine aus eigenem Drang und Bedürfniß begehrte Belehrung zu suchen. Die häretischen Glaubensverderber sind ungleich schwerere Verbrecher als die Falschmünzer, und daher gleich diesen des Todes würdig; gleichwol will die Kirche in ihrer Milde, daß erst nach vorausgegangener zweimaliger Mahnung und Aufforderung zur Rückkehr in die Kirche die Excommunication verhängt und der weltlichen Gewalt

ein weiteres Strafvorgehen überlaſſen werde. Die reuig Wiederkehrenden werden von der Kirche zwar jedesmal als Büßer wieder angenommen; aber eine Wiedereinſetzung in die verlornen bürgerlichen Rechte und kirchlichen Ämter kann nur für ein erſtes Mal geſtattet werden, bei erneuertem Rückfall muß aus Gründen höherer Art das zeitliche Heil als für immer verwirkt erachtet werden. Wird ein dem Glauben abtrünnig gewordener weltlicher Fürſt in den Bann gethan, ſo ſind ſeine Unterthanen des Gehorſams gegen ihn ledig, und von der Pflicht der beſchwornen Treue entbunden. Die Gotteslästerung iſt gleich dem Unglauben eine in ihrer Art ſchwerſte Sünde, und verſtärkt die Sünde des Unglaubens, ja ſie iſt die ſchwerſte aller Sünden, ſchuldhafter als der Mord, der unter allen Verſündigungen gegen die Nächſtenliebe am ſchwerſten geſtraft wird. Daß die Läſterung Gott kein ſolches Übel zufügt, wie der Mord dem Nächſten, iſt in Abſicht auf den ſchlimmen Willen des Läſterers etwas rein Zufälliges, und kann daher ſeine Schuld nicht mildern. Die Verdammten fluchen der göttlichen Gerechtigkeit in ihrem Herzen und werden nach der Auferſtehung Gott fort und fort in Worten läſtern, gleichwie der Mund der Gerechten fort und fort das Lob Gottes verkünden wird. Unter der Läſterung wider den heiligen Geiſt verſtehen einige Kirchenlehrer eine frevelhafte Rede wider die dritte göttliche Perſon oder gegen die heiligſte Dreieinigkeit, indem jede Perſon Geiſt und heilig iſt; Auguſtinus verſteht unter der Sünde gegen den heiligen Geiſt das Verharren in der Unbußfertigkeit bis an's Ende; wieder Andere verſtehen darunter die Sünden der Bosheit, welche den Widerſatz zur Güte des heiligen Geiſtes bilden, wie die Sünden der Unwiſſenheit wider die Weisheit des Sohnes, die Sünden der Schwäche wider die Macht des Vaters. Die Bosheit kann wieder doppelt genommen werden, entweder allgemein als verdorbener Wille, oder im Beſonderen als gefliſſentliches Verſchmähen der Mittel, deren Gebrauch vom Sündigen abhalten könnte. Dieſes Verſchmähen kann abermals auf Dreierlei ſich beziehen: man unterläßt entweder den Gedanken des göttlichen Gerichtes zu beherzigen, welcher in Erwägung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit der göttlichen Urtheile heilſame Hoffnung und Furcht erwecken und den Sünder vor Verzweiflung retten, ſo wie vom Sündigen im vermeſſenen Vertrauen auf Gottes Nachſicht abhalten könnte (desperatio — praesumtio); — oder man ver-

ſchmäht es, die Gaben der göttlichen Erleuchtung und inneren Gnadenſtärkung zu würdigen, indem man ſich durch Anerkennung der göttlichen Wahrheit im Sündigen beirrt fühlt und mit Mißgunſt und Haß auf das in Fülle der göttlichen Gnaden ſich mehrende Reich Gottes auf Erden hinblickt (impugnatio agnitae veritatis — invidentia fraternae charitatis); oder er verſchmäht es, an dem Acte der Sünde dasjenige zu würdigen, was ihn vom Verharren und Verſtocken in der Sünde abſchrecken könnte, die Schändlichkeit der Sünde und die Unergiebigkeit ihres Genuſſes (Jerem. 8, 6) (impoenitentia — obstinatio). Die Sünden gegen den heiligen Geiſt werden als ſolche bezeichnet, die nicht erlaſſen werden können, theils weil ſich der Sünder ſelbſt für immer der Gnade der Vergebung begibt, theils weil ihre Schuld ſo groß iſt, daß ſie durch das gehäufte Maaß ihrer Bosheit jede Gnade ſchlechthin verwirken, theils weil der Sünder ſeinerſeits jede Möglichkeit einer Beſſerung vereitelt, indem er die nothwendigen Mittel unbenützt läßt.

Indem der Glaube uns das ewige Leben und die Mittel zur Erlangung deſſelben zeigt, iſt in ihm die chriſtliche Hoffnung begründet, welche gleich dem Glauben mit Recht eine Tugend genannt wird, indem ſie den Menſchen zu guten und dem höchſten Richtmaaße (Gott) gemäßen Handlungen bewegt. Object der chriſtlichen Hoffnung iſt die ewige Seligkeit, als die der unendlichen Macht des abſoluten Gründers unſerer Hoffnung entſprechende und proportionirte Wirkung; im Geiſte der chriſtlichen Liebe, in welcher man den Nächſten wie ſich ſelbſt anſieht, hofft man nicht nur für ſich, ſondern auch für Andere das ewige Leben. Der abſolute Grund unſeres Vertrauens muß Gott ſein, weil einzig er die Grundurſache unſerer Seligkeit iſt; auf die geſchöpflichen Güter und Kräfte dürfen wir nur inſoferne bauen, als ſie in der Hand Gottes Werkzeuge und Mittel ſind, uns zu unſerem Heile hinzuführen. Subject der theologiſchen Hoffnung iſt das vernünftige Begehrungsvermögen; Hoffen iſt überhaupt ein Act des Begehrungsvermögens, und Gott kann nicht für das ſinnliche, ſondern nur für das geiſtige Begehrungsvermögen Gegenſtand des Hoffens ſein. Die Zuverſicht der chriſtlichen Hoffnung beruht in dem unfehlbaren und zweifellos gewiſſen Glauben an Gottes Macht und Barmherzigkeit, die uns gewiß unſerem erſehnten Ziele zuführen wird, wofern es der Menſch nicht am Gebrauche der eigenen Kraft fehlen läßt. Darum muß dem Ver-

trauen auf die göttliche Barmherzigkeit die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit zur Seite gehen. Deßhalb entſpricht der Tugend der Hoffnung als beſondere Gnadengabe die Furcht des Herrn. Nicht jede Furcht iſt eine Gott wohlgefällige Furcht; es gibt eine Furcht, die uns Gott zuwendet, und eine andere, die uns von Gott abwendet. Letztere heißt die weltliche Furcht und iſt nothwendig ſündhaft, weil ſie aus ungeordneter Weltliebe hervorgeht, die in dem geſchaffenen Sein ihre höchſte Befriedigung ſucht. Die uns zu Gott hinwendende Furcht kann ſich auf ein doppeltes Übel beziehen, auf das malum poenae und malum culpae; erſtere iſt die Knechtesfurcht, letztere die kindliche Furcht, die aus beiden gemiſchte heißt als Beginn der ſittlich vollkommenen, vom heiligen Geiſte eingegebenen Gottesfurcht timor initialis. Inſofern die knechtiſche Furcht die freie Liebe ausſchließt, iſt ſie nothwendig tadelhaft; ſie muß aber nicht nothwendig die Liebe ausſchließen, ſo wenig als der Glaube als ſolcher, obwol von der Liebe ſpecifiſch verſchieden, nothwendig eine fides informis ſein muß. Die knechtiſche Furcht iſt ihrer Art nach von der kindlichen Furcht verſchieden, weil ihre Objecte ſpecifiſch verſchieden ſind; ſie kann in ihrem Weſen, d. h. in Bezug auf das, was ſie fürchtet, mit der kindlichen Furcht der Gottliebenden zuſammenbeſtehen, aber nur unter Aufgebung ihres ſpecifiſchen Charakters, der ungeordnete Selbſtſucht iſt; denn dieſe, nicht aber die Selbſtliebe, welche der knechtiſchen Furcht mit der kindlichen Furcht gemein ſein kann, iſt durch die Charitas ausgeſchloſſen. Der Spruch der Schrift, daß die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ſei, kann auf beide Arten von Furcht bezogen werden: auf die Knechtesfurcht, weil dieſe vom Ungehorſam gegen Gott abſchreckt — auf die kindliche Furcht, weil dieſe zum Gehorſam bewegt [1]). Die der Gnadengabe der heiligen Gottesfurcht ent-

[1]) Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et habitualiter per hoc ad sapientiae effectum, secundum illud Eccli. I, 27: Timor Domini expellit peccatum. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae, sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur. 2, 2 qu. 19, art. 7.

ſprechende Seligkeit iſt das den Armen im Geiſte verſprochene Himmelreich. Die der tugendhaften Hoffnung widerſtreitenden Gegenſätze ſind die Verzweiflung und das vermeſſene Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. Die Verzweiflung entſpringt aus der geiſtlichen Trägheit, oder auch aus der alle geiſtige Schwungkraft ertödtenden Sinnlichkeit, der geſchlechtlichen insbeſondere; ſie iſt, obwol an ſich an Schuldhaftigkeit dem Unglauben nachſtehend, dennoch in Hinſicht auf ihre Folgen und Gefahren eine noch weit gefährlichere Sünde, als der Unglaube, weil der Menſch, von ihr ergriffen, aller möglichen Sünden fähig iſt. Das vermeſſene Vertrauen iſt gleich der Verzweiflung eine ſündhafte Stimmung, weil es ſich gleich dieſer auf eine verkehrte Anſicht von Gott ſtützt; es iſt jedoch minder ſündhaft als die Verzweiflung, weil es in der That Gott mehr eigen iſt, erbarmungsvoll zu ſchonen als nach ſtrenger Gerechtigkeit zu ſtrafen. Die unſittlichen Urſachen dieſer Sünde ſind Eitelkeit und Hochmuth: Eitelkeit im ungeordneten Vertrauen auf die eigene Kraft — Hochmuth in der frechen Zumuthung an Gott, daß er den Menſchen ohne Buße und Verdienſt machen ſoll.

Die Charitas beſteht als chriſtliche Tugend in einem von Gott erwiederten Freundſchaftsverhältniß zu Gott. Freundſchaft iſt Wohlwollen aus innerer Neigung; Wohlwollen ein aus vernünftiger Werthſchätzung hervorgehender Wille, kraft deſſen man Jemanden um ſeiner ſelbſt willen Gutes zudenkt. Die Charitas iſt eine Stimmung, welche der menſchlichen Seele von Gott eingeſchaffen wird, um allen ihren natürlichen und erworbenen Tugenden die Richtung auf Gott zu geben, und die Übung aller Tugend leicht und angenehm macht. Wie die theologiſchen Tugenden, welche Gott ſelbſt zum Richtmaaße haben, höher ſtehen als alle Tugenden, welche die Vernunft zum Richtmaaße haben, ſo iſt unter den theologiſchen Tugenden wieder die Liebe die höchſte, weil ſie Gott um Gottes willen begehrt, während der Glaube ſich zur Befriedigung ſeines Erkenntnißbedürfniſſes, die Hoffnung im Begehren nach Seligkeit auf Gott bezieht. Die Liebe iſt die Seele (forma) aller anderen Tugenden, da ſie ihnen die Richtung auf das letzte und höchſte Strebeziel des Menſchen gibt; ohne ſie kann es Tugenden geben, aber die Tugend beſteht nur in ihr. Gleichwol iſt ſie eine beſondere, von allen übrigen verſchiedene Tugend, weil auch ihr ſpecifiſches Object ein von den ſpecifiſchen Objecten aller anderen Tugenden verſchiedenes

Object iſt. Subject der Charitas iſt der intellective Wille, welchem durch die Einſtrömung des heiligen Geiſtes die den Vater und Sohn einigende göttliche Liebe mitgetheilt wird. Da die Mittheilung nicht nach den Proportionsverhältniſſen der natürlichen Kräfte bemeſſen iſt, ſo iſt eine unbegränzte Mehrung des Theilhabens an der göttlichen Liebe denkbar, die aber nicht als quantitative Mehrung, ſondern nur als intenſive Steigerung des von der heiligen Gottesliebe ergriffenen Willens gedacht werden kann. Man unterſcheidet hauptſächlich drei Grade der Charitas, nach den drei Stadien des Anfanges, des Fortſchrittes und der Vollendung; der Anfang beſteht in werkthätiger und erfolgreicher Bekämpfung der ungeordneten Neigungen und Begierden, der Fortſchritt in der Befeſtigung und Stärkung in Übung des Guten, die Vollendeten ſehnen ſich nach ihrer zeitlichen Auflöſung, um bei Chriſtus ſein zu können. Die Charitas wächst nicht unmittelbar durch jeden Act, ſondern nur mittelbar, inſofern der Wille, hiedurch gekräftigt und beſchwingt, zu höheren und feurigeren Ergüſſen und Bethätigungen ſeiner Liebe befähigt wird; durch dieſe Bethätigungen wird der Schatz ſeiner Liebe gemehrt. Faßt man den Gegenſtand der Charitas in's Auge, ſo giebt es keine Liebe, welche vollkommen genannt werden könnte; nur Gott ſelbſt kann ſich mit einer vollkommenen, d. i. ſeiner abſoluten Güte würdigen Liebe lieben. Verſteht man aber unter vollkommener Liebe eine Liebe aus allen Kräften, ſo kann es von Seite des Geſchöpfes eine vollkommene Liebe Gottes geben. Dieſe läßt aber wieder drei Stufen zu; der unterſte Grad der Vollkommenheit, auf welchem Alle ſchon im Leben der Zeit ſtehen ſollen, beſteht darin, daß man, ſein Herz auf Gott richtend, nichts denkt und will, was dem göttlichen Willen entgegen wäre; auf der zweiten Stufe ſtehen diejenigen, welche ſich hier ſchon auf Erden die Beſchäftigung mit Gott und heiligen Dingen zum beſonderen Lebensberufe machen, welchem ſie, ſoweit es die Unvollkommenheit dieſer Welt zuläßt, ausſchließlich obliegen. Eine ununterbrochene actuelle Vereinigung mit Gott aber, welche der dritten Stufe angehört, iſt der ſeligen Anſchauung Gottes im jenſeitigen Leben vorbehalten. Die Charitas kann im dieſſeitigen Leben durch Mißbrauch der Wahlfreiheit verloren gehen, weil der Menſch, ſo lange er Gott nicht von Angeſicht zu Angeſicht ſchaut, nicht ganz und gar in die Form des göttlichen Lebens hineingebildet wird, alſo noch immer einer

Entäußerung derſelben fähig bleibt. Wer auch nur eine einzige Todſünde begeht, geht unausweichlich der himmliſchen Charitas verluſtig, weil jede Todſünde für ſich betrachtet das conträre Gegentheil der Charitas, die factiſche Verneinung der Gott über Alles ſtellenden Liebe iſt. Wäre die Charitas ein durch menſchliche Selbſtthätigkeit errungener Habitus, ſo würde ſie nicht ſchon durch einen einzelnen todſündlichen Act verloren gehen, ſondern erſt durch Annahme eines entgegengeſetzten Habitus; indem nicht Act und Habitus, ſondern Habitus und Habitus conträre Gegenſätze bilden können. Aber die Charitas iſt ein von Außen eingeſtrömter Habitus, gleich dem Sonnenlichte, welches augenblicklich ſchwindet, ſobald irgend ein dunkles Medium zwiſchen die Sonne und den beleuchteten Gegenſtand tritt. Object der chriſtlichen Charitas iſt Gott, und zwar um ſeiner ſelbſt willen als weſenhaftes Urgut und letzter Zweck alles Seienden; alles Andere, was uns zur Gottesliebe auffordert: Wohlthaten, Verheißungen, Drohungen, hat eben nur den Zweck, uns zur lauteren Liebe Gottes um ſeiner ſelbſt willen hinzuführen. Und dieſe Liebe ſoll ſein ex toto corde, d. h. alle Abſichten unſeres Strebens ſollen auf Gott gerichtet ſein — ex tota mente, d. h. unſer Verſtand ſoll ganz und gar Gott dienen — ex tota anima, all' unſer Begehren ſoll auf Gott gerichtet ſein — ex tota fortitudine, all' unſer äußeres Wirken ſoll Gottes Willen dienen. In dieſer Liebe zu Gott um ſeiner ſelbſt willen iſt aber auch ſchon die Liebe zum Nächſten enthalten, beide Affecte gehören unter Eine Species; denn das ſpecifiſche Object der theologiſchen Liebe involvirt zugleich auch den Formalgrund, aus welchem der Nächſte geliebt werden ſoll — wie Gott um ſeiner ſelbſt willen, ſo muß der Nächſte um Gottes willen geliebt werden. Daß neben dem Gebote, Gott zu lieben, die Pflicht der Nächſtenliebe noch im Beſonderen hervorgehoben wird, geſchieht bloß um der minder Erkenntnißfähigen willen; gleichwie auch im Gebiete der theoretiſchen Erkenntniſſe für die minder Denkgeübten die ſelbſtverſtändlichen Folgerungen, die in den Principien enthalten ſind, als beſondere Sätze hingeſtellt werden. Die evangeliſche Formulirung des Gebotes der Nächſtenliebe ſchließt Grund und Maaß der Nächſtenliebe in ſich: den Grund, indem es ihn den Nächſten nennt, für welchen wir jedes Geſchöpf Gottes zu nehmen haben, welches gleich uns Ebenbild Gottes und der ewigen Anſchauung Gottes fähig iſt — das Maaß, indem es gebietet, ihn

zu lieben, wie uns ſelbſt, alſo als Selbſtzweck, wegen Gott und wegen ſeines wahren Beſten. Die vernunftloſen Geſchöpfe und Dinge ſind an ſich kein Gegenſtand einer charitativen Liebe, indem ſie weder ein Verſtändniß, noch ein Bedürfniß ſolcher Liebe haben; ſie können nur als Gegenſtände unſerer Wünſche für Gottes Ehre und für das Wohl der vernünftigen Mitgeſchöpfe in das Wollen und Streben der charitativen Liebe aufgenommen werden. Unſer eigenes Selbſt iſt Gegenſtand der charitativen Liebe, inſofern ſie aus Liebe zu Gott Alles umfaßt und betreut, was Gott gehört; ſie bezieht ſich aus dieſem Grunde auch auf den eigenen Leib, mit Ausſchluß ſeines aus der Sünde ſtammenden Verderbniſſes. Eben ſo ſchließt der Chriſt aus ſeiner charitativen Nächſtenliebe die ſittlichen Mängel und Gebrechen aus, welche ein Hinderniß der charitativen Einigung im ſeligen Leben ſind. Die charitative Liebe ſtrebt ſelige Gemeinſchaft in Gott an. Das Princip dieſer Gemeinſchaft iſt Gott als Beſeliger der geiſtbegabten Geſchöpfe; darum iſt vor allen Weſen er der Gegenſtand der Liebe. Der Menſch iſt ſchuldig, Gott mehr zu lieben als ſich ſelbſt; denn Gott iſt das gemeinſame Gut Aller, und jedes gemeinſame Gut wird ſchon vermöge eines natürlichen Zuges jedem beſonderen und partiellen Gute, auch dem eigenen, inſofern ſich dieſes bloß als Theil und als Beſonderes zum allgemeinen Gute verhält, vorgezogen. Hingegen kann der Menſch nicht verpflichtet werden, das geiſtige Selbſt ſeines vernünftigen Mitgeſchöpfes eben ſo ſehr zu lieben, wie ſein eigenes Ich. Denn da die charitative Liebe auf Gottes mittheilſame Güte gegründet iſt, ſo liebt ſich der Menſch aus Grund ſeines Theilhabens am göttlichen Gute, den Nächſten aber aus Grund ſeiner Mitgenoſſenſchaft an dieſem Theilhaben; demzufolge iſt er mit Gott unmittelbar, mit dem Nächſten aber mittelbar, nämlich in Gott, Eins, hat ſich alſo natürlicher Weiſe inniger zu lieben, als den Nächſten. Darum iſt es nicht erlaubt, ſelber eine Sünde zu begehen, um den Nächſten vom Sündigen abzuhalten. Umgekehrt aber iſt die Mitgenoſſenſchaft des Nächſten im Theilhaben an Gott eine engere Genoſſenſchaft, als die unſeres geiſtigen Selbſt mit unſeren eigenen Leibern, welche nur mittelbar an der Seligkeit Antheil haben können; darum muß das geiſtige Selbſt des Nächſten mehr geliebt werden, als der eigene Leib. Nicht Allen iſt man ein gleiches Maaß von Liebe ſchuldig; der pflichtgemäße Grad der Intenſivität beſtimmt

ſich nach dem Grade, in welchem der Nächſte kraft unſeres durch göttliche Fügung beſtehenden Zuſammenhanges mit ihm uns nahe ſteht [1]). Wenn wir daher auch dem Würdigeren ein höheres Maaß von Seligkeit wünſchen müſſen, ſo werden wir den uns näher Stehenden, minder Würdigen das verdiente geringere Maaß der Seligkeit erlaubter Weiſe inniger und heißer wünſchen; eben ſo dürfen wir wünſchen, daß er beſſer und würdiger ſein möchte, als Andere, die uns ferner ſtehen, ja die Charitas kann uns ſolche Wünſche ſogar gebieten, weil ſie, wie Alles, ſo auch unſere beſonderen Bande mit Beziehung auf unſeren letzten Zweck auffaßt. Es gibt verſchiedene Verbindungen, deren jede nach ihrer Art ihr Recht und ihren Vorzug vor Anderen behauptet; die Geſchlechtsverwandtſchaft nimmt vorzugsweiſe unſer natürliches Gefühl, der Mitbürger unſeren Eifer für das Gemeinweſen, der Krieg den militäriſchen Gehorſam in Anſpruch; die Naturverwandtſchaft hat ältere Rechte, aber dieſe dürfen nicht auf Koſten anderer, gleichfalls nach Gottes Ordnung berechtigter Anſprüche befriedigt werden [2]). Innerhalb der Kreiſe der Geſchlechtsgemeinſchaft hat der Vater vermöge ſeiner gottähnlichen Würde den meiſten Anſpruch auf Verehrung; aber es bleibt dem, der ſeinen Vater ehrt, unverwehrt, ſeine Gattin und ſeinen Sohn inniger zu lieben, als den Vater, weil ihm dieſer

[1]) Non minus est ordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturae; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturae uniuscujusque; sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis quam aqua quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiae, quae est effectus charitatis, proportionetur his quae sunt exterius agenda; ita scil. ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis benefícos esse. 2, 2 qu. 26, art. 6.

[2]) Sicut Augustinus dicit (doctr. christ. c. 28), illi qui sunt magis conjuncti, quasi quadam forte nobis obvenit ut eis magis providere debeamus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentias conjunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti et magis utili ad bonum commune est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori; maxime si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur. 2, 2 qu. 32, art. 9.

nicht ſo nahe ſteht, wie ſein eigener Sohn, in welchem er gleichſam einen Theil ſeiner ſelbſt ſieht, und ſeine Gattin, die mit ihm Ein Leib iſt. Der Vater ſpricht als actives Princip der Exiſtenz in den Anſprüchen auf kindliche Liebe den Vorrang vor der Mutter an. Daſſelbe Verhältniß, was in der Liebe zwiſchen Vater und Sohn ſtatt hat, wiederkehrt auf analoge Weiſe in den Beziehungen zwiſchen Geber und Empfänger von Wohlthaten. Der ſpecifiſche Charakter der Verwandtenliebe wird im Jenſeits aufhören, und die Seligen werden Jedem nach deſſen Güte und Verdienſt Liebe zollen. Am innigſten wird ſich aber Jeder ſeiner eigenen, nach Maaß des Verdienſtes ihm verliehenen Seligkeit in Gott freuen.

Die innerlichen Wirkungen der Charitas ſind Freude, Friede und Barmherzigkeit; die äußeren Bethätigungen derſelben die Wohlthätigkeit, zu welcher im Beſonderen das Almoſengeben und die brüderliche Zurechtweiſung gehört [1]). Die der chriſtlichen Charitas entſprechende Gnadengabe iſt die Weisheit, die Leben und Denken nach den höchſten Beſtimmungsgründen regelt [2]) und die Anwartſchaft jenes Lohnes hat, der im Evangelium den Friedfertigen verheißen iſt; weil die Weisheit aus Gott [3]) die Friedfertigen zu

---

[1]) Die geiſtigen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit ſind in folgenden Gedächtnißverſen aufgezählt:

Vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo —
Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

[2]) Sicut Augustinus dicit in XII. de Trin., c. 14, superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro (c. 7) dicit, intendit rationibus supernis scil. divinis et conspiciendis et consulendis; conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. 2, 2 qu. 45, art. 3.

[3]) Ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare actus humanos. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis, quae contrariantur sapientiae; unde et timor dicitur esse initium sapientiae, inquantum facit recedere a malis; ultimum autem sicut est finis, quo omnia ad debitum ordinem rediguntur; quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quod sapientia quae desursum est, quae est donum Spiritus sancti, primum est judica, quasi vitans corruptelas peccati; deinde

Söhnen Gottes macht, gleichwie der Eingeborne Sohn Gottes die ewige Weisheit des Vaters ist. Die geistliche Freude entspringt aus einer doppelten Quelle: aus der Befriedigung, welche die Liebe zu Gott in dessen unwandelbarer Vollkommenheit findet, und aus dem relativen Theilhaben an derselben. Die erstere Art der Freude kann nie getrübt werden, wol aber die letztere durch die Traurigkeit über den Widerstand, den wir oder unsere Mitmenschen der mittheilenden Güte Gottes entgegensetzen. Obwol unsere geistliche Freude niemals das der Vollkommenheit Gottes würdige Maaß erreichen kann, so wird sie doch im Jenseits eine volle, vollkommen befriedigte Freude sein, ja sie wird in einer Überfülle vorhanden sein, deren Gedanke über alle Fassungskraft des jetzigen Zeitmenschen steigt. Die Liebe wirkt den Frieden, indem sie alle Begehrungen des Menschen auf das Eine höchste Ziel richtet und dadurch Eintracht unter ihnen herstellt, und indem sie weiters in der Nächstenliebe das eigene Wollen mit dem des Nächsten in vollkommene Übereinstimmung setzt. Freude und Friede sind nicht selber Tugenden, sondern bloß Wirkungen der Tugend; das Erbarmen hingegen, wenn es nicht eine bloß sinnliche Bewegung, sondern eine Bewegung des geistigen Begehrens ist, ist nicht bloß Wirkung der Tugend, sondern selbst eine Tugend, und zwar die größte unter allen Tugenden der Nächstenliebe [1]), aber nicht die größte aller Menschen-

---

autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Jam vero omnia quae sequuntur, manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat; et quantum ad hoc dicitur modesta. Secundo, ut in his, in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat; et quantum ad hoc subdit, suadibilis. Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet; et hoc est quod dicit: Bonis consentiens. Secundo quod defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu; et hoc est quod dicitur: Plena misericordia et fructibus bonis. Tertio requiritur ut charitative emendare peccata aliorum satagat; et hoc est quod dicit, judicamus sine simulatione; ne scil. correctionem praetendens, odium intendat explere. 2, 2 qu. 45, art. 6.

[1]) Inter omnes virtutes, quae ad proximum pertinent, potissima est misericordia; sicut etiam est potioris actus; nam supplere defectum alte-

tugenden. Die ſchlechthin größte und preiswürdigſte Eigenſchaft kann ſie nur an demjenigen ſein, welcher nichts Höheres über ſich hat, alſo an Gott; dem Menſchen aber, welcher Gott über ſich hat, muß es als erhabener gelten, ſich mit Gott, dem Größeren über ſich zu vereinigen, als den Nöthen und Gebrechen eines Anderen abzuhelfen, dem er im Hilfebringen als der Größere gegenüberſteht.

Die Liebe iſt Pflicht, und zwar am meiſten Pflicht, weil alle anderen Gebote auf ſie abzwecken. Eben ſo iſt die Beobachtung des ſchuldigen Maaßes und der rechten Ordnung in der Liebe Pflicht, und Nichterfüllung oder Verkehrung des Maaßes und der Ordnung iſt Sünde. Der ſündhafte Gegenſatz zur Charitas iſt der Haß; der geiſtlichen Freude iſt die geiſtliche Trägheit [1]) mit ihrem Gefolge [2]) und der Neid entgegengeſetzt, dem Frieden die Zwietracht und Streitſucht, beide Töchter des Hochmuthes, Zank, Schisma, welches ge-

---

rius inquantum et hujusmodi, est superioris et melioris. 2, 2 qu. 30, art. 4.

[1]) Illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur. 2, 2 qu. 35, art. 2.

[2]) Quia ut Philosophus dicit in VIII. Ethic., c. 5 et 6, nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo ut homo recedat a contristantibus; alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum Philosophum in X. Ethic.. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur: Quia primo homo fugit contristantia; secundo etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem justitiam, fit per torporem circa praecepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hic est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; et hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis se transfert ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae evagatio circa illicita. 2, 2 qu. 35, art. 4.

bührend mit geiſtlichen und weltlichen Strafmitteln verfolgt wird [1]), Aufruhr, ungerechte Kriege [2]) — dem Wohlthun die Kränkung, der brüderlichen Zurechtweiſung das Ärgerniß. Gottes Weſen an ſich zu haſſen, iſt unmöglich, wol aber kann ſeine Gerechtigkeit in ihren Erweiſungen gehaßt werden; der Gotteshaß iſt die ſchwerſte aller Sünden, wie der Menſchenhaß die ſchwerſte aller Verſündigungen gegen den Nächſten. Der Gnadengabe der Weisheit iſt die Thorheit des durch rohſinnliche Genüſſe abgeſtumpften Sinnes und Herzens entgegengeſetzt, die vornehmlich eine Tochter der ausſchweifenden Geſchlechtsluſt iſt.

Die theologiſchen Tugenden entſprechen der unmittelbaren Beziehung des Menſchen zu Gott; die Functionen des ſittlichen Lebens in der unmittelbaren Beziehung auf das geſchaffene Sein laſſen ſich

---

[1]) Per quae peccat quis, per ea debet puniri, ut dicitur Sap. XI, 17. Schismaticus autem in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiae; et quantum ad hoc conveniens poena schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiae; et ideo quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, justum est ut potestate temporali coerceantur. 2, 2 qu. 39, art. 4.

[2]) Ad hoc quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum.... Secundo causa justa: ut scilicet isti qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur..... Tertio intentio bellantium recta, qua scil. intenditur vel ut bonum promoveatur vel ut malum vitetur..... Geiſtliche Perſonen dürfen nur im Nothfalle ſich am Kriege betheiligen: Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis, quibus Episcopi et clerici deputantur, propter duo: Primo quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietitudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei et oratione pro populo, quae ad officium pertinent clericorum..... Secundo propter specialem rationem; nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repraesentatur passio Christi.... Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis non licet omnino bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem. 2, 2 qu. 40, art. 1 et 2.

ſämmtlich unter die vier Cardinaltugenden ſubſumiren. Die erſte derſelben iſt die ſittliche Klugheit, d. i. jene Tugend des Verſtandes, welche Alles auf die dem ſittlichen Zwecke angemeſſene Weiſe thun lehrt. Sie unterſcheidet ſich von den übrigen Verſtandestugenden durch ihren Gegenſtand, der im Gegenſatze zum Objecte der Weisheit und Wiſſenſchaft etwas Zufälliges, im Gegenſatze zur Kunſtfertigkeit, die ſich auf die äußere Verrichtung bezieht, der durch ein zufälliges Vorkommniß veranlaßte Kraftgebrauch ſelber iſt. Mit den übrigen Cardinaltugenden (virtutes morales) hat die Klugheit zwar ihren Gegenſtand gemein, unterſcheidet ſich aber von ihnen in Auffaſſung deſſelben; denn in Beziehung auf jene iſt er Inhalt eines beſtimmten Wollens und Begehrens, der Klugheit aber fällt er anheim, inſoferne er die Denkthätigkeit beſchäftigt. Aufgabe der ſittlichen Klugheit iſt es, die übrigen Cardinaltugenden in der Ausübung ihrer Functionen nach dem vernunftgemäßen Maaße der zweckdienlichen Mitte zu regeln. Demgemäß iſt ihre Thätigkeit eine doppelte: eine erkennende, die ſich abermals in eine prüfende und in eine entſcheidende theilt — und eine gebietende, in Kraft deren ſich die Klugheit erſt als Tugend bewährt, da man denjenigen nicht klug heißen kann, der es verabſäumt, ſich ſeiner richtigen Einſicht gemäß auch zu beſtimmen. Geht man in das Weſen der Klugheit ein, ſo findet man, daß ſie nicht eine einfache Tugend iſt, ſondern ein Complex von Tugenden, ſo vielfach, als die Functionen der Klugheit. Indem ihr obliegt, aus etwas in der Vergangenheit oder Gegenwart Gegebenem einen Schluß auf das Zweckdienliche zu ziehen, was als Zukünftiges werden ſoll, muß ihr Erfahrung und Verſtändniß des Gegebenen zu Gebote ſtehen. Zur Ermittelung des Verſtändniſſes iſt ihr Gelehrigkeit, Erfindſamkeit und Gewandtheit des Denkens nothwendig; zur Verwerthung des ermittelten Verſtändniſſes aber eine richtige Anwendung, welche ſich in Rückſicht auf den Zweck als richtige Vorausſicht, mit Bezug auf die begleitenden Umſtände als Umſicht, mit Bezug auf die Hinderniſſe als Vorſicht zu bewähren hat. Demgemäß faßt die ſittliche Klugheit eine Reihe beſonderer Tugenden als integrirende Theile in ſich: memoria, intelligentia, docilitas, eustochia (d. i. bona conjecturatio), solertia (d. i. velox conjecturatio medii), providentia, circumspectio, cautio. Von dieſen Tugenden, welche die Klugheit als Theile in ſich befaßt, müſſen diejenigen unterſchieden werden,

welche ſie als beſondere Arten unter ſich befaßt, und weiters auch diejenigen, mit deren Hilfe ſie ſich bethätigt. Ihr Eigenſtes iſt das Regeln und Gebieten; damit ſie dieß könne, muß ſie wohl berathen ſein, und es muß der berathenen ein richtiges Urtheil zu Gebote ſtehen. Die Tugend der Klugheit iſt daher nicht denkbar ohne die ihr dienenden und ihre Functionen bedingenden Tugenden der Wohlberathenheit (eubulia), durch welche das consilium rationis practicae — und der synesis und gnome, durch welche das judicium rationis practicae zu Stande kommt. Die synesis iſt die Fertigkeit, ein beſtimmtes Urtheil aus allgemeinen Regeln und Sätzen abzuleiten, die gnome der richtige Tact in Fällen, welche von der gewöhnlichen Regel abweichen, gleichwie in der Natur manche Mißbildungen von der gewöhnlichen, normalen Bildung abweichen; beide Tugenden verhalten ſich zu einander im praktiſchen Leben, wie ſich auf theoretiſchem Gebiete Demonſtration und Dialektik zu einander verhalten. Beſondere Unterarten der ſittlichen Klugheit ſind neben der monaſtiſchen Klugheit, die ein einziges Individuum, nämlich die eigene Perſon, zum Gegenſtande der Sorge hat, die Regierungsklugheit, die politiſche, ökonomiſche und militäriſche Klugheit als Tugenden des Regenten, des Bürgers, des Hausvaters, des Feldherrn. Dieſe auf Leitung einer Vielheit abzweckenden Tugenden ſind aber nicht ſo ausſchließliche Requiſite derjenigen, die Andere zu leiten haben, daß ſie nicht auch Tugenden der Geleiteten und Gehorchenden ſein könnten und ſollten [1]). Die ſittliche Klugheit iſt keine von Natur aus vorhandene, ſondern eine erworbene Tugend, da ſie auf Erfahrung beruht und aus der

[1]) Prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est; et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit ei habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi, in quantum est subditus, et servi inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideo prudentia non est virtus servi, inquantum est servus, nec subditi, inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI. Ethic.; in subditis autem ad modum artis manu operantis. 2, 2 qu. 47, art. 12.

Erkenntniß vieler Zufälligkeiten ſich herausbildet. Sie fehlt keinem, der im Beſitze der göttlichen Gnade iſt; wenigſtens wird ihm in Kraft dieſer ſo viel Einſicht zu Theil, als ihm perſönlich für ſein ſittliches Heil nothwendig iſt (1 Joh. 2, 20). Die entſprechende Gnadengabe iſt die Gabe des Rathes, die auch im Jenſeits bleibt, indem ja auch die Heiligen fort und fort von Gott erleuchtet werden, einerſeits, weil ihr Erkennen an ſich durch eine continuirliche Einwirkung Gottes bedingt iſt, wie die Helle der Luft durch continuirliches Leuchten der Sonne — andererſeits weil mit der ſeligen Anſchauung Gottes nicht auch ſchon unmittelbar die Erkenntniß alles deſſen gegeben iſt, was ſich auf die Dinge außer Gott bezieht; nur das Zweifeln und Forſchen fällt im Jenſeits ſchlechthin weg. Die der Gabe des Rathes entſprechende Seligkeit iſt jene, deren Erlangung im Evangelium den Barmherzigen verheißen iſt [1]). Die ſündhaften Gegenſätze der ſittlichen Klugheit beſtehen im Mangel oder Mißbrauche der zur ſittlichen Klugheit erforderlichen Fertigkeiten. Die pflichtwidrigen Mängel ſind: die Voreiligkeit im Gegenſatze zur Eubulie, die Unbedachtſamkeit im Gegenſatze zur Syneſis und Gnome, die Unbeſtändigkeit und Nachläßigkeit im Gegenſatze zur Entſchiedenheit (zur gebietenden Klugheit). Der Mißbrauch der der ſittlichen Klugheit dienenden Fertigkeiten zu einem unſittlichen Zwecke wird die fleiſchliche Klugheit genannt. Ihre Unterarten ſind: die Verſchlagenheit (astutia), die ſich auf die innere Geſinnung an ſich bezieht, die Winkelzügigkeit (dolus) als das der verſchlagenen Geſinnung dienende Reden und Handeln im Allgemeinen, und im Beſonderen die Betrügerei (fraus). Die Sünden der fleiſchlichen Klugheit entſpringen vornehmlich aus der Ungerechtigkeit, namentlich aus der Habſucht, der ſchlimmſten unter den Untugenden der Ungerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit iſt der tugendhafte Wille, Jedem das Seine zu geben. Sie iſt eine allgemeine, in allen anderen Tugenden

---

[1]) Consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem. Unde ea quae maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia secundum illud 1 Tim. IV, 8: Pietas ad omnia utilis est. Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti. 2, 2 qu. 52, art. 4.

enthaltene Tugend, insoferne deren Acten durch den gerechten Willen eine Richtung auf das Gemeinwohl gegeben wird, welche das objectum proprium der sittlichen Gerechtigkeit ist; gleichwie die Charitas in analoger Weise als allgemeine Tugend den Acten aller anderen Tugenden die Richtung auf das bonum divinum gibt. Die Gerechtigkeit erweist sich als eine specielle, von den übrigen verschiedene Tugend durch Handlungen, welche ihrer Natur nach auf eine vernunftgemäße Ausgleichung des Handelnden mit Anderen hinsichtlich des Theilhabens am bonum commune abzwecken. In der Gerechtigkeit als specieller Tugend wird unmittelbar das bonum commune und mittelbar das Recht und Wohl eines Anderen als bonum singulare zum Zwecke des Handelns gemacht. Man kann aber dieses bonum singulare zum unmittelbaren Zwecke des Handelns machen; und dieß ist Sache der justitia particularis. Materie derselben können im eigentlichen Sinne nur äußere Handlungen und äußere Dinge sein, weil nur durch diese die Gemeinschaft unter den Menschen vermittelt wird. Die Forderung der Vernunft in Absicht auf solche Handlungen oder Dinge ist, daß sie jenem Anderen, mit welchem man in Verkehr tritt, angemessen seien, d. i. daß unsere Leistung unserem Verhältniß zu Anderen entspreche; dieß heißt mit anderen Worten Jedem das Seine geben. Nun hat Jeder Ansprüche in seinem Verhältnisse zu den einzelnen Personen, deren Gemeinschaft er angehört, und weiters auch einen berechtigten Antheil am bonum commune; dieser letztere wird durch die justitia distributiva, die Ansprüche des Einzelnen an den Einzelnen werden durch die justitia commutativa sichergestellt. Die gerechte Leistung hält die Mitte zwischen dem zu viel und zu wenig; diese gerechte Mitte wird in der commutativen Gerechtigkeit nach arithmetischer, in der distributiven Gerechtigkeit nach geometrischer Proportion bestimmt, d. h. im bloßen Privatverkehr der Einzelnen hat Jeder quantitativ gleich viel zu geben und zu fordern; die austheilende Gerechtigkeit der öffentlichen Gewalt aber gewährt Jedem nach Rang und Bedeutung seiner Person Antheil am bonum commune, in progressivem Wachsen des Antheiles nach Maaßgabe der Bedeutung, welche der berechtigten Person im Verhältniß zum Ganzen zukommt [1]). Auf ähnliche

[1]) In distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate

Weiſe unterſcheidet ſich auch die Vergeltung, die nach dem Rechte der justitia distributiva geübt wird, von jener der justitia commutativa. Wer eine Perſon übergeordneten Ranges zum Gegenſtande eines rechtswidrigen Angriffes macht, hat eine Strafe zu befahren, welche das dem Beleidigten zugefügte Übel in dem Maaße überſteigt, als der Beleidigte über dem Angreifer ſteht; wer vor Gericht der boshaften Schädigung Anderer überwieſen wird, muß nicht nur Erſatz leiſten, ſondern auch für das Verbrechen der Störung der öffentlichen Ordnung büßen. Wo hingegen kein Richter vorhanden iſt, genügt nach dem Rechte der justitia commutativa die einfache Erſatzleiſtung; dieſe iſt jedoch unerläßlich, und wer nicht, wofern er es vermag, eben ſo viel erſtattet, als er widerrechtlich genommen oder geſchadet hat, kann nicht ſelig werden. Wer Andere um ein Gut bringt, welches ſie nicht actuell beſitzen, ſondern erſt zu erlangen im Begriffe ſind, genügt der Erſatzpflicht durch eine Entſchädigung, die unter dem Werthe des Gutes ſteht, weil auch der potenzielle Beſitz an Werth unter dem actuellen ſteht. Die der Tugend der Gerechtigkeit entgegengeſetzten Sünden ſind: Hinſichtlich der justitia distributiva die Parteilichkeit in Anſehung der Perſonen; bei den Sünden gegen die justitia commutativa wird zunächſt zwiſchen zwangsweiſem und freiwilligem Verkehre unterſchieden. Als Gegenſtand eines zwangsweiſen Verkehres kann der Angegriffene durch Thaten oder Worte widerrechtlich geſchädigt werden. Die thätlichen Vergreifungen können entweder gegen die Perſon oder gegen das Eigenthum des Angegriffenen gerichtet ſein; zu den widerrechtlichen Handlungen erſterer Art gehören Todtſchlag, Mord, Meuchelmord, Giftmiſcherei u. ſ. w., Verſtümmelung, körperliche Mißhandlung, Einkerkerung; dazu gehören noch die Rechts-

---

Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scil. sicut una persona excedat aliam, ita etiam res quae datur uni personae, excedat rem quae datur alii. Et ideo dicit Philosophus V. Ethic., c. 3, quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. 2, 2 qu. 61, art. 2.

verletzungen, die dem Gatten durch Mißbrauch des Mitgatten zum Ehebruch, dem Herrn durch Abwendigmachung seines Sclaven zugefügt werden. Die widerrechtlichen Angriffe auf fremden Besitz sind Raub und Diebstahl. Die widerrechtlichen Verletzungen durch Worte können entweder in Sachen des Gerichtes, oder außerhalb desselben statt haben. Zu ersteren gehören die Sünden des ungerechten Richters, des falschen Anklägers, des lügenhaften Schuldigen, des falschen Zeugen, des unredlichen Vertheidigers; zu letzteren gehören Beschimpfung, Ehrabschneidung, Ohrenbläserei, Verhöhnung, Schmähung. Im freiwilligen Verkehre mit Anderen kann Jemand das Opfer fremder Ungerechtigkeit werden durch Betrug im Kaufgeschäfte, durch Wucher im Darlehensvertrage; alle sonst noch hieher gehörigen Ungerechtigkeiten fallen unter die Sünden des Raubes und Diebstahles. Parteilichkeit in Verleihung von Ämtern ist nothwendig immer eine große Sünde, und eine größte in Verleihung von geistlichen Ämtern; indeß kann manchmal der Würdigere dem minder Ausgezeichneten nachgesetzt werden, wofern Gründe des gemeinen Wohles Letzteren der besonderen Berücksichtigung empfehlen, wie ja auch Gott öfter dem minder Würdigen Gnaden ertheilt, die er dem Würdigeren nicht verleiht. Die Todesstrafe an Übelthätern zu vollziehen ist nicht nur erlaubt, sondern nach Umständen im Interesse des Gemeinwohles auch nothwendig, gleichwie öfter vom Körper ein krankes Glied abgelöst oder ein reißendes Thier getödtet werden muß. Die Diener des Altares dürfen sich im neuen Bunde an keiner Blutsentenz betheiligen [1]). Der Selbstmord ist eine Versündigung gegen Natur, Recht und Religion, d. i. gegen die Liebe, die man sich, Gott und dem Nächsten schuldig ist. Der Diebstahl ist an sich eine schwere Sünde, obschon er z. B. im Vergleiche mit dem Ehebruche etwas Geringes

[1]) Unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Sapphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel levitae Veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam poenae corporales infligebantur; et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat. 2, 2 qu. 64, art. 4.

iſt. Im Falle äußerſter Noth von fremdem Überfluſſe insgeheim oder offenkundig ſich etwas aneignen, kann nicht Diebſtahl oder Raub genannt werden. Der Richter darf nicht nach den Überzeugungen, die er im Privatverkehre erlangt hat, ſondern nur nach jenem Sachverhalte, welcher ſich aus der amtlichen Procedur ergibt, ein Urtheil ſprechen. Wo kein Ankläger iſt, darf auch kein Richter ſein; dem oberſten Richter iſt erlaubt, die gerechte Strafe zu mildern oder zu unterlaſſen, wenn es ohne Beeinträchtigung des Gemeinwohles geſchehen kann. Anklage und Verfahren im Gerichte müſſen ſchriftlich ſein. Jeder iſt ſchuldig, Handlungen anzuzeigen, durch welche das Gemeinwohl gefährdet iſt, vorausgeſetzt, daß er ſie beweiſen kann; bleibt er den Beweis einer ſchweren Anklage ſchuldig, ſo iſt es nur billig, daß ihm widerfahre, was nach der Größe der Anſchuldigung dem Beklagten hätte widerfahren müſſen. Der Angeklagte iſt nicht ſchuldig, ordnungswidrige Fragen zu beantworten, oder ſich durch Enthüllungen zu graviren, die zur Aufhellung der Wahrheit im gegebenen Falle nicht nothwendig ſind; gegen ein ungerechtes Todesurtheil iſt ihm die phyſiſche Nothwehr erlaubt, die man gegen einen Raubüberfall anwendet (Ezech. 22, 17). Keiner iſt ſchuldig, anders als auf Geheiß ſeines Oberen bei offenkundigen und mit ſchwerer Infamie verbundenen Verbrechen als Belaſtungszeuge aufzutreten; zu einem entlaſtenden Zeugniß hingegen muß er unter allen Umſtänden bereit ſein und nach Möglichkeit das Seinige zur Rettung eines Unſchuldigen thun. Rechtsanwälte ſind verpflichtet, die ſchutzloſe Sache der Armen zu vertreten; ein Rechtsanwalt, der wiſſentlich eine ungerechte Sache vertritt, ſündigt ſchwer und iſt zur Reſtitution verhalten. Da das Geld durch ſeine Verwendung aufgebraucht wird, ſo kann es nicht nach Art unverbrauchbarer Gegenſtände vermiethet werden, noch darf man ſich etwa ein Honorar für die Gefälligkeit des Leihens ausbedingen; wol aber iſt erlaubt, ein frei angebotenes Geſchenk als Lohn der erwieſenen Gefälligkeit anzunehmen. Die mit Wuchergelde erworbenen verbrauchbaren Gegenſtände ſind an ſich kein Gegenſtand der Reſtitution; wol aber der Gewinn, der aus Beſitz und Nutznießung der mit ſolchem Gelde erworbenen unverbrauchbaren Gegenſtände gezogen wird.

Die Tugenden der Gerechtigkeit beziehen ſich auf die pflichtgemäßen Leiſtungen an Andere. In dieſem Sinne fallen alle ſittlichen

Beziehungen des Menſchen zu dem, was außer ihm exiſtirt, unter das Richtmaaß der ſittlichen Gerechtigkeit. Allein der Begriff ſchließt in dem engeren Sinne, in welchem er bisher genommen worden, auch noch den beſonderen Charakter einer pflichtgemäßen Leiſtung an Andere in ſich; die Leiſtung ſoll eine genaue Ausgleichung mit dem Anderen, zu welchem man in Beziehung ſteht, zum Reſultate haben. Nun gibt es aber Verhältniſſe, in welchen jenes genau ausgleichende Maaß von dem Leiſtenden gar nie erfüllt und erſchöpft werden kann; und wiederum andere Verhältniſſe, welche ihrer Natur nach über ein geſetzlich feſtzuſtellendes Maaß der ſchuldigen Ausgleichung hinausgeſtellt ſind. In ſolchen Verhältniſſen kann alſo von einem gerechten Handeln im engeren Sinne keine Rede ſein; gleichwol werden die ihnen entſprechenden Pflichten dennoch auch Gerechtigkeitspflichten genannt, weil jedes pflichtgemäße Handeln gegen Andere unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt [1]). Zu den Leiſtungen, die das Maaß des Schuldigen niemals erſchöpfen können, gehören die Erweiſungen der Religiöſität, der kindlichen Pietät und der Ehrerbietung, die dem Verdienſte der Tugend und dem Anſehen der Träger öffentlicher Würden und Gewalten gebührt, und Achtungsbezeugung und Gehorſam in ſich ſchließt [2]);

---

[1]) Thomas nennt die hieher bezüglichen Tugenden die partes potentiales der Gerechtigkeit. Partes autem potentiales alicujus virtutis — erklärt er weiter — dicuntur virtutes adjunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. 2, 2 qu. 48, art. 1.

[2]) Personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter: Uno modo in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicae; et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quae cultum exhibet non solum patri sed etiam patriae. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem et gloriam; et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiae ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personae parentum et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis conjunguntur quam personae quae sunt in dignitate constitutae; magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in

die über das Maaß der geſetzlich beſtimmten juridiſchen Gerechtigkeit hinausgeſtellten Gerechtigkeitspflichten beziehen ſich auf die ſogenannte moraliſche Schuldigkeit, in welcher abermals zwei Grade zu unterſcheiden ſind. Denn es gibt eine moraliſche Schuldigkeit, ohne deren Abtragung ein ſittlicher Charakter gar nicht denkbar iſt; hieher gehören die Wahrhaftigkeit, die Dankbarkeit und die gerechte Strenge gegen Andere (vindicatio). Moraliſche Schuldigkeiten anderer Art gehören zwar nicht zum esse, wol aber zum bene esse eines ſittlichen Charakters; dieß gilt von der Freundlichkeit, Freigebigkeit und Billigkeit.

Die Religionspflichten betreffen Erweiſungen der Gott ſchuldigen Ehre; die dieſer Schuldigkeit entſprechende Tugend heißt die Tugend der Gottesverehrung [1]). Die Religiöſität iſt eine von den übrigen Tugenden verſchiedene Tugend, weil ſie ſich auf einen von den Zwecken aller übrigen Tugenden verſchiedenen Zweck bezieht. Denn die abſolute Vollkommenheit, deren ſchuldige Anerkennung und Verehrung der Zweck des religiöſen Handelns iſt, iſt etwas Einziges, welches in keiner Weiſe etwas Gleiches neben ſich hat; darum gebührt ihr auch eine in ihrer Art beſondere Ehre, die niemand Anderem erwieſen wird; und deßhalb iſt auch die Gottesverehrung eine beſondere Tugend, die aber zugleich alle anderen Tugenden nach ſich beſtimmt, weil nach den Worten der Schrift Alles zur Ehre Gottes geſchehen ſoll [2]). Die Tugend der Gottesverehrung iſt keine theolo-

---

dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiae praeeminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur. 2, 2 qu. 102, art. 3.

[1]) Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus; et credendo et fidem protestando recuperare debemus. 2, 2 qu. 81, art. 1.

[2]) Religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi, alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam; quia scil. virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad

giſche, ſondern eine moraliſche Tugend; denn in den theologiſchen Tugenden iſt Gott nicht bloß Ziel, ſondern auch Object der Handlungen, in der Ausübung der Gottesverehrung aber bloß das Ziel. Die Tugend der Gottesverehrung ſteht höher als alle anderen moraliſchen Tugenden, weil ſie ſich direct und unmittelbar auf Gottes Ehre bezieht, die anderen aber direct und mittelbar. Wir erweiſen Gott Ehre nicht um ſeiner willen, da er unſeres Ehrenzolles nicht bedarf, ſondern um unſertwillen, um uns in's richtige Verhältniß zu ihm zu ſetzen und dadurch uns ſelbſt vollkommen zu machen; denn jedes Ding wird, was es ſein ſoll, durch richtige Unterordnung unter das es beherrſchende Höhere; ſo die Luft, wenn ſie von der Lichtkraft der Sonne durchdrungen wird, der Leib indem er dem Geiſte gehorcht. Unſer Geiſt bedarf aber, um Gott zu finden, einer ſinnlichen Vermittelung; darum ſind in der Begehung der gottesdienſtlichen Acte auch äußere ſinnefällige Mittel nothwendig, um den Geiſt zu erwecken, daß er zu Gott ſich erhebe und Gott finde. Das Weſen der Religion beſteht indeß doch nur in den innerlichen Handlungen; die äußerlichen Acte haben eine ſecundäre, dienende Bedeutung. Die innerlichen Acte der religiöſen Übung ſind Andacht und Gebet; Die äußeren Acte beſtehen in Anbetung, Darbringung und im Gebrauche heiliger Dinge. Die Anbetung (adoratio) iſt Gottesverehrung im Ausdrucke der inneren Gebetsſtimmung durch körperliche Acte und Geberden. Gegenſtand der Darbringung ſind entweder Gaben oder Verſprechungen; zu erſteren gehören die Opfer, Oblationen, Erſtlinge, Zehnten; unter letzteren verſteht man die Gelübde. Die heiligen und göttlichen Dinge, deren Gebrauch zu den gottesdienſtlichen Acten gehört, ſind die Sacramente und der Name Gottes, welcher in Eid, Adjuration und Invocation in den Mund genommen wird.

Die Andacht iſt ein beſonderer Act heiliger Widmung ſeiner ſelbſt für den Dienſt Gottes. Die Erweckung eines ſolchen Willens

---

quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum; quod est actus elicitus a misericordia; immaculatum autem se custodire ab hoc saeculo, imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae, vel alicujus hujusmodi virtutis. 2, 2 qu. 81, art. 1.

iſt, weil Gottes Ehre ſein beſonderer Zweck iſt, eine Handlung der Gottesverehrung; zur Begehung deſſelben disponirt ſich der Menſch durch die Betrachtung und Erwägung deſſen, was Gott und was der Menſch iſt, der Gott ſich zu nähern wagt; daher die Andacht aus den Stimmungen erhabener Freude und heiliger Traurigkeit gemiſcht iſt, unter Vorwiegen der erſteren in Kraft der chriſtlichen Hoffnung.

Das Gebet (oratio = oris ratio) iſt eine Handlung des intellectiven Geiſtes, näher der praktiſchen Vernunft, indem dieſe nicht bloß recipirt, ſondern auch cauſirt, was in doppelter Weiſe geſchehen kann durch Befehl und Bitte. Befehlend disponirt ſie die ihr dienenden Seelenkräfte und Körperorgane, oder auch die ihr dienſtbaren Willen anderer Menſchen zur Erlangung des gewünſchten Gutes; bittend ſucht ſie diejenigen Mächte und Kräfte für ihre Wünſche in Bewegung zu ſetzen, welchen ſie nicht gebieten kann; daher der Spruch des Ariſtoteles: Ad optima deprecatur ratio. Die an Gott gerichtete Bitte hat aber nicht den Sinn, als ob Gott bewogen werden ſollte, etwas zu verfügen, was er früher nicht gewollt hätte; der Betende will vielmehr durch ſein Gebet diejenige Bedingung erfüllen, an welche Gott, wenn es überhaupt Gegenſtand ſeiner Erhörung ſein kann, ſchon von Ewigkeit her die Erfüllung unſeres Wunſches geknüpft hat. Und darum iſt das Gebet nicht bloß keine eitle Mühe, wie die Atomiſten und Fataliſten meinen, ſondern ſogar unbedingt nothwendig. Es iſt ein Act der Gottesverehrung, inſofern der Menſch durch den in daſſelbe gelegten Ausdruck ſeiner Hilfsbedürftigkeit Gott factiſch als den Urheber aller guten Gaben anerkennt. Das vollkommenſte iſt jenes, welches der Herr ſelbſt uns gelehrt hat; es lehrt uns, um welche Güter wir beten ſollen und in welcher Rangordnung wir ſie zu reihen haben. Das erſte, worauf ſich unſere Bitten beziehen müſſen, iſt das Endziel unſerer Wünſche, alſo Gott ſelbſt, und zwar zunächſt ſeine Ehre an ſich, und ſodann unſer Theilhaben an ſeiner Glorie; und hierauf beziehen ſich die zwei erſten Bitten des Vaterunſer. Weiter beziehen ſich unſere Bitten auf Alles, was uns zu Gott führen ſoll, ſei es, daß es an ſich oder per accidens hiezu nothwendig ſei. An ſich und weſentlich iſt hiezu vor Allem die Erfüllung des göttlichen Willens nothwendig, und in dienender Weiſe ſodann auch die Nahrung des Lebens, mag man hierunter himmliſche oder irdiſche Nah-

rung, die Sacramente oder das irdiſche Brot verſtehen. Darum die zwei weiteren Bitten des Vaterunſer. Per accidens nothwendig iſt dasjenige, wodurch die Hinderniſſe des Gelangens zu Gott entfernt werden, alſo: Erlaſſung der Schuld, Bewahrung vor Verſuchungen, drückende Erdennoth; und hierauf bezieht ſich der Inhalt der drei letzten Bitten. Nicht bloß die Menſchen auf Erden, ſondern auch die Heiligen im Himmel beten, und zwar deſto brünſtiger, je inniger ſie mit Gott vereinigt ſind, weil das Gebet Erguß himmliſcher Liebe iſt; ſie verherrlichen nicht nur Gott, ſondern bitten auch für uns, und zwar deſto brünſtiger, je inniger ſie lieben; und auch ihre Verdienſte und Fürbitten ſind gleich unſeren Gebeten in Gottes ewigen Rathſchluß unter die Bedingungen der Erhörung unſerer Bitten aufgenommen.

Gott äußere, ſinnefällige Gaben als Opfer darzubringen, iſt eine ſchon durch das natürliche Recht gebotene Handlung, analog jenen Gaben, welche menſchlichen Herrſchern von ihren Unterthanen zum Zeichen ihrer Unterthänigkeit und Huldigung dargebracht werden. Die äußere Gabe ſoll Ausdruck der inneren Geſinnung ſein; die entſprechende Geſinnung aber iſt Darbringung ſeiner ſelbſt als Opfer für denjenigen, der Grund und Ziel unſeres Daſeins iſt; darum darf man nur Gott allein opfern, gleichwie es auch im Staate als Majeſtätsverbrechen angeſehen würde, wenn jene Zeichen der Huldigung, welche dem menſchlichen Herrſcher dargebracht werden, irgend einem ſeiner Unterthanen dargeboten würden. — Die Gläubigen ſind ſchuldig, die im neuen Bunde kirchlich feſtgeſetzten Oblationen darzubringen (nach c. 69 de Consecratione). Die Prieſter, von welchen ſie entgegengenommen werden, haben ſie nicht bloß zum eigenen Unterhalte, ſondern auch zu gottesdienſtlichen Zwecken und zur Unterſtützung der Armen zu verwenden. Oblationen aus ungerechtem Gute ſind unerlaubt; eben ſo wenig dürfen ſie zum Nachtheile anderer Verpflichtungen dargebracht werden. Die Pflicht der Zehntenentrichtung gründet ſich auf das Naturrecht und auf das göttliche Geſetz, obwol die Kirche auch eine andere Quote des Erträgniſſes feſtſetzen könnte. Die Begründung des kirchlichen Rechtes hierauf iſt in 1 Kor. 9, 11 zu finden. Auch Laien können das Zehntenrecht erwerben; geiſtliche Perſonen können nicht als ſolche, wol aber als Grundherren vom Papſte zur Entrichtung der Zehnten verhalten werden.

Das Gelübde ist ein Gott gegebenes Versprechen, durch welches man eine bestimmte Verpflichtung auf sich nimmt. Es ist die Aussprache eines überlegten Willens, dessen Act in der Aufeinanderfolge dreier Momente zu Stande kommt: Überlegung, Entschluß, Versprechen. Obwol das Gelübde erst durch das letztere Moment zum Gelübde wird, so schließt doch der Begriff eines wahren und vollkommenen Gelübdes auch die beiden vorausgehenden wesentlich in sich. Einige rechnen auch noch Aussprache und Anwesenheit von Zeugen hinzu. Object eines Versprechens ist eigentlichst nur dasjenige, was vollkommen dem freien Willen anheim gegeben, also weder physisch, noch moralisch nothwendig ist; insofern man auch zu etwas Pflichtgemäßem sich aus freiem Entschluß bestimmen kann, kann auch etwas, was nicht de bono meliori ist, Gegenstand eines Gelübdes sein. Verletzung eines Gelübdes ist Treubruch wider Gott; die in einem Gelübde eingegangene Verbindlichkeit ist unter allen Arten der Verbindlichkeit (natürliche, bürgerliche, religiöse Verbindlichkeit) die größte. Eine gute Handlung, die in Folge eines Gelübdes vollbracht wird, hat mehr Verdienst, als wenn sie nicht auf Anlaß eines Gelübdes geschieht; denn im ersteren Falle ist sie ein speciell zur Ehre Gottes bestimmter Act; der Gelobende weiht Gott nicht bloß die Handlung, sondern auch sein Vermögen zur Handlung, er widmet Gott nicht nur die Früchte des Baumes, sondern den Baum selbst; der Gelobende bindet sich auf das Entschiedenste an das Gute, und hat in den aus einem so entschieden guten Willen hervorgehenden Handlungen so gewiß das größte Verdienst, als im Gegentheile der im Bösen verstockte Wille der schwerstverschuldete Wille ist. Die Kirche hat die Macht, Gelübde zu commutiren und von Gelübden zu entbinden; Träger dieser Macht sind die Stellvertreter Gottes in der Kirche, die Bischöfe und der Papst. Die Gründe eines Ansuchens um Commutation oder Dispensation dürfen nicht gegen die Ehre Christi und das Heil der Kirche streiten. Von dem Gelübde der Virginität, welches in der feierlichen Profeß auf eine Ordensregel mit eingeschlossen ist, kann selbst der Papst nicht entbinden, wol aber von der durch den Empfang der kirchlichen Weihen übernommenen Verpflichtung zum ehelosen Leben.

Gegenstand eidlicher Betheuerungen sind zufällige Thätigkeitsäußerungen der Menschen, die als solche ihrer Natur nach kein Gegenstand einer vernunftnothwendigen und infalliblen Gewißheit

ſein können. Dieſe Gewißheit ſoll da, wo man ihrer benöthigt, durch Berufung auf das Zeugniß Gottes ſicher geſtellt werden. Darum heißt ſchwören ſo viel, als Gott zum Zeugen anrufen. Die Eideshandlung iſt an ſich etwas Gutes und Löbliches als Bekenntniß des Glaubens an den allwiſſenden, wahrhaften und gerechten Gott, und als Mittel zum Schutze der angeklagten Unſchuld und zur Beilegung von Streit und Hader; ſie kann aber durch Mißbrauch zu etwas Schlimmem werden, zu deſſen Verhütung die Erlaubniß zum Eide von beſtimmten (bei Jerem. 4, 2 genannten) Bedingungen abhängig gemacht wird. Der Eid iſt als Bekenntniß des Glaubens an Gottes Allwiſſenheit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ein religiöſer Act; weil aber nicht die Gott gezollte Ehre, ſondern eine menſchliche Angelegenheit ſein eigentlicher, beſonderer Zweck iſt, ſo kann man aus der Löblichkeit der häufigen Wiederholung anderer Religionshandlungen nicht auf die Löblichkeit einer häufigen Anwendung des Eides ſchließen; er ſoll als Nothmittel eben nur im Nothfalle gebraucht werden. Wie das Object des Glaubens Gott iſt, und andere Creaturen nur inſofern, als in ihnen die ewige Wahrheit Gottes durchleuchtet, ſo kann man auch nur bei Gott ſchwören; ein Schwur bei anderen Dingen wird ſecundärer Weiſe nur inſofern zugelaſſen, als in denſelben Gottes Wahrheit offenbar iſt; z. B. ein Schwur beim Evangelium, bei den Heiligen. Anders verhält es ſich in dem vom Obteſtationseide zu unterſcheidenden Execrationseide, in welchem der Schwörende etwas ihm theures Geſchaffenes, z. B. ſein Haupt, ſeinen Sohn, der göttlichen Gerechtigkeit verpfändet. Der Schwur inducirt gleich dem Gelübde eine unmittelbare religiöſe Verpflichtung, aber in anderer Weiſe; der beſondere Verbindlichkeitsgrund des Gelübdes iſt die Gott ſchuldige Treue, der durch den Eid cauſirte Verbindlichkeitsgrund die Gott ſchuldige Ehrfurcht. Nun ſchließt jede Untreue eine Irreverenz ein, aber nicht umgekehrt jede Irreverenz gegen Gott eine ſpecielle Untreue gegen Gott; darum iſt unter den beiden ſpeciell geheiligten Verbindlichkeiten des Gelübdes und Eides die Verbindlichkeit des Gelübdes die heiligere. Wie beim Gelübde, iſt auch beim Eide eine Enthebung von der beſchwornen Verbindlichkeit durch Dispenſation aus Nothwendigkeitsgründen oder anderen moraliſch annehmbaren Gründen zuläßig. Wenn die beſchworne Verbindlichkeit etwas betrifft, was an ſich unſittlich oder doch ein

Hinderniß des entgegengeſetzten Beſſeren iſt, ſo bedarf es keiner Dispenſation, um die Verbindlichkeit ungiltig zu machen. Iſt der ſittliche Charakter der übernommenen Verbindlichkeit zweifelhaft, ſo kann jeder Biſchof dispenſiren. Betrifft ſie aber etwas zweifellos Erlaubtes und Löbliches, ſo ſcheint, gemäß der Wichtigkeit der Sache, nur der Papſt dispenſiren zu können. Wie gewiſſe Perſonen wegen Mangel an ſittlicher Fähigkeit nicht zum Eide zugelaſſen werden dürfen, ſo iſt aus dem entgegengeſetzten Grunde der vorausgeſetzten höchſten Glaubwürdigkeit prieſterlichen Perſonen kein Eid abzufordern, es wäre denn, daß es ſich um höchſt Dringliches und Wichtiges handeln würde, beſonders in geiſtlichen Angelegenheiten.

Gegen die Religionspflichten verſündigt man ſich durch Superſtition und Irreligiöſität. Die Superſtition iſt ſündhafter Cult und beſteht darin, daß man entweder Gott durch Handlungen ehren will, die nicht zu ſeiner Ehre gereichen, oder daß man den Geſchöpfen göttliche Ehren beilegt. Ungehörige Weiſen, Gott zu verehren, ſind ſolche, die entweder der ausdrücklich von Gott und der Kirche feſtgeſetzten Ordnung zuwider, oder überflüſſige, eitle Zuthaten zu den vorgeſchriebenen Cultacten ſind, und ſtatt zur Erbauung, nur zum Ärgerniſſe dienen. Die ſuperſtitiöſe Verehrung der Creaturen befaßt als beſondere Arten unter ſich die Abgötterei, die abergläubiſche Divination mit vielen Unterarten, und gewiſſe ſuperſtitiöſe Gebräuche und Übungen, welchen man eine Kraft beilegt, die ſie natürlicher Weiſe nicht haben können. Die Irreligiöſität kehrt ſich entweder unmittelbar gegen Gott ſelbſt als frevelnde Verſuchung Gottes und als Meineid, oder gegen heilige, gottgeweihte Dinge als Sacrilegium und Simonie.

Die über der juridiſchen Geſetzlichkeit hinausliegenden ſtrengen moraliſchen Schuldigkeiten ſind: die Dankbarkeit, die gerechte Strenge gegen Übelwollende und Indisciplinirte, die Wahrhaftigkeit. Die letztere hat zu beſonderen ſündhaften Gegenſätzen Lüge, Verſtellung, Heuchelei, Prahlerei, ungerechte Verkleinerung ſeiner ſelbſt (ironia). Nicht ſtrenge moraliſche Schuldigkeit als dem ſittlichen Menſchen ziemende Tugenden ſind die Freundlichkeit, welche zwiſchen den ſündhaften Gegenſätzen der Schmeichelei und rückſichtsloſen Begegnung ſteht, die Freigebigkeit, welche die rechte Mitte hält zwiſchen den Extremen des Geizes und der Verſchwendung, die Billigkeit (epikeja).

Inbegriff aller Gebote der Gerechtigkeit ist der Dekalog, der lauter Gerechtigkeitspflichten enthält, anhebend mit den Religionspflichten, worauf im vierten Gebot die Pflichten der Pietät folgen, während die sechs übrigen das Gerechtigkeitsverhältniß unter Gleichen betreffen. Die der Gerechtigkeit entsprechende Gnadengabe ist die Pietät als innige Nächstenliebe, welcher die vierte und fünfte Seligkeit des Evangeliums zum Lohne verheißen ist. Die vierte Seligkeit ist zugleich auch der Gnadengabe der Stärke, die dem sittlichen Starkmuthe entspricht, zum Lohne verheißen.

Die sittliche Stärke ist die der Gerechtigkeit im Range zunächst stehende Tugend; man versteht unter ihr die entschiedene Abweisung aller Beeinträchtigungen des auf das Wahre und Rechte gerichteten vernünftigen Willens. Sie äußert sich als eine besondere, von den übrigen Tugenden verschiedene Tugend, soferne sie sich in der Bewältigung großer und schwerer Übel bewährt, welchen gegenüber sie in zweierlei Art siegen kann, durch Überstehen und durch Abtreibung (sustinendo et repellendo). Sie handelt mit wesentlicher Beziehung auf die irasciblen Affecte: Furcht und Wageluſt, die eine unterdrückend, die andere in die Schranken vernünftiger Mäßigung weisend, daher sie eben so weit von der sündhaften Verwegenheit, als von der unsittlichen Feigheit entfernt ist. Es ist leichter, die Wageluſt zu zähmen, welche schon durch den Anblick der Gefahr gemäßigt wird, als der natürlichen Furcht Meister zu werden; daher ist Bewältigung der Furcht das primäre Moment im Begriffe der Tapferkeit. Sie ist aber nichts weniger als mit jener Furchtlosigkeit gleichbedeutend, die aus geistiger Stumpfheit, oder aus Hoffart oder aus unsittlicher Gleichgiltigkeit gegen jene Güter hervorgeht, die man im Kampfe gegen die Hindernisse des rechten, vernunftgemäßen Wollens einsetzen muß. Man kann dem Starkmuthe nur dann das Lob einer Tugend zollen, wenn er weiß und begreift, daß und was er zu wagen und einzusetzen habe, und wenn er sich zu einem solchen Einsatze aus tugendhafter Liebe zu höchsten und edelsten Gütern entschließt. Zum Wesen des sittlichen Starkmuthes als specifischer Tugend gehört es, die Furcht vor den schwersten sinnlichen Übeln zu überwinden; das furchtbarste derselben ist aber der Tod, und deßhalb der Starkmuth wesentlich Todesmuth, und zwar jenem Tode gegenüber, welcher dem Streben nach einem sittlichen Gute drohend entgegentritt. Die eminente Bethätigung

des ſittlichen Starkmuthes iſt das Martyrium, welches, vorausgeſetzt daß es die Charitas zu ſeinem Motiv hat, eine That der höchſten ſittlichen Vollendung iſt. Als Martyrium iſt nicht bloß der für die treue Feſthaltung des Glaubens erlittene Tod anzuſehen, ſondern jedes andere mit dem Tode beſiegelte Werk des chriſtlichen Lebens, weil jedes gute und tugendhafte Werk ein praktiſches Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens iſt.

Die unter dem Starkmuth inbegriffenen Tugenden ſind in Hinſicht auf den Muth des Angreifens (aggredi) die Großherzigkeit und Großthätigkeit (magnanimitas et magnificentia) — in Hinſicht auf den Muth des Ertragens die Geduld und die Beharrlichkeit. Sie ſind, auf das ſpecifiſche Object des Starkmuthes bezogen, integrirende Theile — in Hinſicht auf andere geringere Gefahren und Übel als potenzielle [1]) Theile des ſittlichen Starkmuthes anzuſehen. Die Großherzigkeit hat zu ſündhaften Gegenſätzen auf der einen Seite: ungemeſſenes Selbſtvertrauen, Ehrſucht und eitle Ruhmbegierde, auf der anderen Seite den Kleinmuth; die Großthätigkeit ſteht zwiſchen den beiden Extremen des Wenigthuns und der übermäßigen Kraftverſchwendung (consumtio, *βανανσία*, *απυροχαλία*); der Beharrlichkeit ſind Weichlichkeit und Hartnäckigkeit entgegengeſetzt.

Die Maaßhaltung (temperantia) iſt die vernunftgemäße Zügelung der Begehrungen natürlicher Triebe und Neigungen [2]). Das ſpecifiſche Object dieſer Tugendübung ſind die luſtreizenden Gegenſtände, und die aus der Nichtbefriedigung des auf dieſelben gerichteten Begehrens entſpringenden Stimmungen der Unluſt und Traurigkeit. Speciell wird die Tugend der Maaßhaltung auf die ſtärkſten und heftigſten Reize, auf jene des Taſt- und Geſchmackſinnes bezogen, und bedeutet dann im engeren Sinne die vernunftgemäße

---

[1]) Vgl. oben S. 597, Note 1.

[2]) Differt ratione temperantia a fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis; nam temperantia retrahit ab his quae contra communem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggrediendas propter quae homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo. 2, 2 qu. 141, art. 2.

Beherrſchung des Nahrungs- und Geſchlechtstriebes. Das Maaß der Beſchränkung beſtimmt ſich nach der Rückſicht auf dasjenige, was zur Erhaltung des Individuums und der Gattung nothwendig iſt [1]). Die Verletzungen dieſer Tugend gereichen dem Menſchen am meiſten zur Schmach, weil ſich der Unmäßige zum Vieh erniedrigt, und mehr als durch jede Sünde das Lichtvermögen ſeiner geiſtbegabten Seele verdunkelt und verläugnet; das Laſter der Intemperanz iſt bübiſch und knechtiſch. Die integrirenden Theile der Tugend der Temperanz ſind Geſchämigkeit und Ehrbarkeit. Die Geſchämigkeit, d. i. die Scheu vor Dingen, mit welchen man ſich nicht ohne Schande vor den Menſchen beflecken kann, kann für ſich wol nicht im ſtrengſten Sinne als Tugend gelten, weil die wahre und eigentliche Tugend das Schlimme um ſeiner ſelbſt willen meidet; gleichwol iſt ſie etwas Löbliches und Gutes, und inſofern kann ſie, obwol an ſich nur ein Affect (passio), unter die Tugenden gerechnet werden. Greiſe, ſittlich Bewährte und Laſterhafte werden nicht durch das Gefühl der Scham beherrſcht, aber aus entgegengeſetzten Gründen: letztere, die Laſterhaften, weil ſie keine Scham kennen, die beiden erſteren, weil ſie derſelben als Motiv nicht bedürfen. Ehrbarkeit iſt tugendhafte Schönheit der Seele, welche ebendeßhalb aus natürlichem Gefühle die ſchmachvolle Häßlichkeit des ſinnlich rohen Verlangens verabſcheut. Die beſonderen Arten der ſittlichen Maaß-

---

[1]) Necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter: Uno modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus et necessaria animali; alio modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit in III. Ethic., quod temperatus appetit delectabilia propter sanitatem vel propter bonam habitudinem. Alia vero quae ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quaedam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonae habitudinis; et his temperatus nullo modo utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quaedam vero sunt quae non sunt his impedimenta; et his moderate utitur pro loco et tempore et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo Philosophus dicit, quod etiam temperatus appetit talia delectabilia, quae scil. non sunt necessaria ad sanitatem vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia. 2, 2 qu. 141, art. 6.

haltung im engeren Sinne ſind Mäßigkeit in Speiſe und Trank und die Keuſchheit. Unter die Tugenden der Mäßigkeit gehört auch das Faſten, deſſen Zweck iſt, die ſinnlichen Triebe einzuſchränken, die Erhebung des Geiſtes zu den himmliſchen zu beſchwingen, und für die begangenen Sünden Buße zu thun. Um dieſer heilſamen Zwecke willen war es angemeſſen, daß es durch göttliche und menſchliche Geſetze in der Kirche für beſtimmte Zeiten des kirchlichen Jahres zum Gebote gemacht wurde. Man bleibt an ſolchen Tagen bis zur neunten Stunde nüchtern, enthält ſich der Fleiſch- und Eierſpeiſen, und ſättigt ſich nur einmal. Zur Keuſchheit gehört die Züchtigkeit als tugendhafte Geſchämigkeit in Allem, was die geſchlechtliche Sittlichkeit betrifft. Die Virginität als beſondere Tugend beſteht in der unbedingten Verzichtleiſtung auf alle geſchlechtliche Luſt. Ihr Motiv iſt das Verlangen nach einer ungeſtörten Freiheit zur Betrachtung der ewigen himmliſchen Dinge; ſie ſteht deßhalb an ſittlicher Würde in eben dem Grade über der Ehe, in welchem das geiſtige Heil über dem leiblichen Wohle, die himmliſchen Dinge über den menſchlichen Angelegenheiten, das contemplative Leben über dem mit irdiſchen Zwecken beſchäftigten Weltleben ſteht. Auch Chriſtus lebte jungfräulich und hatte eine Jungfrau zu ſeiner Mutter. Die Virginität iſt nicht ſchlechthin die größte der Tugenden, da ſie nicht letzter Zweck, welcher in Beſchauung der himmliſchen Dinge beſteht, ſondern Mittel zu demſelben iſt, daher die Übung der theologiſchen Tugenden und der gottesdienſtlichen Pflichten, das Martyrium und Kloſterleben im Range über der Bewahrung der Virginität ſteht; aber ſie iſt offenbar die höchſte unter allen Keuſchheitstugenden. Die Befriedigung der Geſchlechtsluſt iſt nicht als ſolche nothwendig mit einer Sünde verbunden [1]), obwol

[1]) Medium virtutis non attenditur secundum quantitatem sed secundum quod convenit rationi rectae; et ideo abundantia delectationis, quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et praeterea ad virtutem non pertinet, quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostenditur, quod actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit; alioquin

ſie den Menſchen von den Höhen der vollkommenen Tugend herabzieht (dejicit ab arce virtutis). Sie wird zur Sünde, wenn ſie auf unerlaubte Weiſe geſchieht, im Widerſpruche gegen die der ſittlichen Vernunft vorgeſchriebene Ordnung und Art der Befriedigung. Die Unkeuſchheit iſt ein Hauptlaſter, weil ſie einen Gegenſtand des heftigſten Begehrens zum Zwecke hat, und viele andere zur Erreichung deſſelben geſchehende Sünden veranlaßt. Die Folgen der Unkeuſchheit ſind Geiſtesblindheit, Unberathenheit, kopfloſes Dreingehen, Haltloſigkeit des Willens, grober Egoismus, Gotteshaß, Verſinken im Irdiſchen, Entſetzen vor dem Jenſeits.

Die der Maaßhaltung im ſtrengeren Sinne ſecundär ſich anſchließenden Tugenden (virtutes potentiales) ſind Enthaltſamkeit (continentia), Milde und Sanftmuth, Selbſtbeſcheidung (modestia). Die Continenz kann entweder die gänzliche Enthaltſamkeit der Virginität und Viduität, oder den Widerſtand des ſittlichen Willens gegen die ſinnliche Begierlichkeit bedeuten; im letzteren Falle ſteht ſie unter der Temperanz, welche den ſinnlichen Trieb in ihrer Gewalt hat und durchdringt, im erſteren Falle ſteht ſie über der Temperanz, welche die erlaubte Befriedigung des Triebes in ſich ſchließt. Die Tugenden der Milde und Sanftmuth ſind auf Ermäßigung des Zornes gerichtet, die Sanftmuth, indem ſie die gereizte Stimmung als ſolche dem Maaße der ſittlichen Vernunft unterſtellt, die Milde, indem ſie die durch zornreizende Handlungen herausgeforderte Ahndung ermäßigt. Beide Tugenden ſtehen zwar, weil unmittelbar auf etwas Schlimmes ſich beziehend, den unmittelbar auf das Gute gerichteten Tugenden nach, ſind aber in ihrer Art vorzüglichſte Tugenden, weil ſie zu den Tugenden des höchſten Ranges disponiren, die Sanftmuth zur Selbſtherrſchaft, die Milde zur Charitas. Die unſittlichen Gegenſätze beider ſind Zornmüthigkeit und Grauſamkeit. Die Selbſtbeſcheidung bezieht ſich auf alle gewöhnlichen, neben den heftigſten Reizungen der Gaumen- und Geſchlechtsluſt noch denkbaren Verſuchungen der Temperanz, und bethätigt

---

quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen, quod concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati, inquantum scil. ratio rebellis meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum Civ. Dei XIII, 13. 2, 2 qu. 152, art. 2.

ſich in Abſicht auf die Verſuchung zu ungeordneter Selbſterhebung als Demuth, in Hinſicht auf ungeordnete Neugierde als Studiositas, die das Verlangen, etwas zu erfahren, auf das, was zu wiſſen frommt, beſchränkt, in Hinſicht auf körperliche Bewegungen und Acte als Wohlanſtändigkeit, in Hinſicht auf die äußere Erſcheinung, Kleidung u. ſ. w. als ſchlichte Decenz. Der Demüthige verzichtet in der Erkenntniß ſeiner Mängel auf unverdiente Geltung, und ordnet ſich Anderen in Abſicht auf das ihnen eignende Gute unter, was er an ſich ſelbſt nicht findet. Er erweist damit nicht den Menſchen, ſondern Gott die Ehre, deſſen Gaben in jenen Anderen durchleuchten, ohne deßhalb die Gaben zu mißachten, die er ſelbſt von Gott empfangen. Die Demuth geht aus der Gerechtigkeit hervor und iſt die derſelben im Range zunächſt ſtehende beſondere Temperanztugend; ſie läßt verſchiedene Grade zu, der heilige Benedict zählt deren zwölf auf. Der Demuth iſt der Hochmuth entgegengeſetzt, den Gott ſchon in der Sünde des erſten Menſchenpaares ſo ſchwer gezüchtigt hat — der Studiositas die Neugierde, die etwas Unnützes oder aus ſchlimmen Abſichten etwas zu wiſſen verlangt — der Wohlgezogenheit die ungezügelte Unterhaltungsſucht und grämliche Mißgunſt gegen jedes Vergnügen — der Decenz der äußeren Erſcheinung die eitle und üppige Kleiderpracht.

Nachdem nun die ſittliche Praxis, wie ſie in der chriſtlichen Lebensordnung durch Gottes Geſetz in allgemein verbindlicher Geltung feſtgeſtellt iſt, nach ihren Grundzügen entwickelt worden, handelt es ſich um die beſonderen, durch Beruf und Lebensſtellung bedingten Thätigkeiten der einzelnen Glieder der chriſtlichen Gemeinſchaft. Und in dieſer Hinſicht ſtellt ſich zuerſt der Gegenſatz hervor zwiſchen dem außerordentlichen Berufe einzelner Menſchen, die Gott als beſondere Werkzeuge zur Gründung und außerordentlichen Neubelebung göttlicher Inſtitutionen dienen und zwiſchen dem Berufe der ordnungsgemäßen Erhaltung und Fortführung der gottbegründeten Inſtitutionen. Die außerordentlich Berufenen werden mit beſonderen außerordentlichen Gnadengaben (gratiae gratis datae) ausgerüſtet, deren vornehmlich drei zu unterſcheiden ſind: die Prophetie, die Gabe der Sprachen und der Wunder; die erſte bezieht ſich auf das Erkennen, die zweite auf das Reden, die dritte auf das Handeln, obſchon auch die Weiſſagung durch Worte und Geberden mitgetheilt wird. Die prophetiſche Begabung fällt nicht unter das

Genus der Tugenden, denn ſie begründet keine habituelle Eigenheit im Menſchen, indem ſie ein vorübergehender Act Gottes auf den Menſchen iſt, und der Prophet wol im Lichte Gottes, aber nicht das Princip dieſes übernatürlichen Lichtes ſelber ſchaut, während er in den Tugenden der Erkenntniß das Princip der Erkenntniß ſelber erfaßt, und in Kraft dieſes Erfaſſens die gewonnene Erkenntniß vollkommen zur Form ſeiner Seele werden kann. Gegenſtand der prophetiſchen Erkenntniß kann Alles ſein, was im Lichte Gottes erkennbar iſt; es wird Manches geoffenbart, was der Menſch an ſich erkennen könnte, aber vom Propheten nicht gewußt wird, weil ihm der ſinnliche Augenſchein oder die nothwendigen Prämiſſen eines Schlußſatzes fehlen; Anderes liegt ſchlechthin außer dem Geſichtskreiſe der menſchlichen Erkenntnißkraft, obwol es an ſich intelligibel iſt, wie das Myſterium der Trinität; Anderes endlich iſt ſchon an ſich kein Gegenſtand einer Erkenntniß, weil es zufällig iſt und der Zukunft angehört, und hierauf wird der Begriff der Prophetie im eigentlichſten Sinne beſchränkt. Da der Prophet von der veritas prima als Princip, in welchem alle möglichen Gegenſtände prophetiſcher Erkenntniß zur Einheit vermittelt ſind, keine Anſchauung hat, ſo iſt er außer Stande, aus der ihm geoffenbarten Erkenntniß Anderes zu erſchließen, was gleichfalls nur Gegenſtand der Offenbarung iſt; er weiß alſo niemals mehr, als ihm unmittelbar geoffenbart worden. Der Prophet iſt ſich deſſen vollkommen gewiß, was er als Eingebung des heiligen Geiſtes erkennt; es gibt aber auch göttliche Antriebe, rückſichtlich welcher er nicht klar unterſcheiden kann, ob er es durch ſich oder durch göttliche Erleuchtung erkenne; und in dieſem Falle kann er die Richtigkeit ſeiner Vorausſicht nur vermuthen. Mittler der prophetiſchen Erkenntniß ſind die Engel; die dämoniſchen Inſpirationen können nur beziehungsweiſe Prophetien genannt werden, und müſſen nothwendig von beſchränkterem Umfange ſein, weil die natürliche Erkenntniß der reinen Geiſter, wenn auch der menſchlichen überlegen, doch beſchränkt iſt. Die Mittheilung der Prophetengabe iſt von keinerlei Beſchaffenheit des empfangenden Subjectes abhängig; gefiele es Gott, ſo könnte er aus Nichts Propheten ſchaffen, wie er Menſchenſeelen aus Nichts erſchafft, um ſo viel weniger kann die natürliche Begabung einer bereits vorhandenen Menſchenſeele der abſoluten göttlichen Wirkſamkeit ein ungenügendes Subſtrat prophetiſcher Inſpi-

rationen ſein; ſelbſt ein gottentfremdeter Wille und ein von Leidenſchaften bewegtes Herz iſt für Gott kein abſolutes Hinderniß, da die prophetiſche Information nicht Wille und Gemüth, ſondern den Verſtand zum Subjecte hat, und auch nicht zum Zwecke perſönlicher Heiligung des Propheten, ſondern zum Heil und Frommen Anderer ſtatt hat. Zum Weſen der Prophetengabe gehört die göttliche Erleuchtung, mit welcher eine beſondere bildliche Information nicht nothwendig verbunden ſein muß [1]); auch reicht letztere für ſich allein nicht aus, den Informirten zum Seher zu machen, was er nur in Kraft göttlicher Erleuchtung ſein kann. Der Geiſt des Propheten wird dem Sinnenleben, außer in der Verzückung, nicht entrückt, oder nur auf unvollkommene Weiſe, wenn er nämlich, wie im Traume, oder in tiefer Contemplation, die Anſchauungen des inneren Sinnes nicht klar von den Bildern der Außendinge unterſcheidet. Nicht jederzeit verſteht der vom prophetiſchen Geiſte Ergriffene den wahren gottgedachten Sinn deſſen, was der Geiſt durch ihn ſpricht (ſo Kaiphas Joh. 11, 51); und auch der erleuchtetſte Prophet iſt ein der göttlichen Tiefe des ihn bewegenden Geiſtes nicht proportionirtes ſchwaches Werkzeug, das ſeinen Beweger nicht vollkommen faſſen kann. Die mit bildlicher Anſchauung verbundenen Offenbarungen ſtehen im Range unter den rein geiſtigen Anſchauungen der Propheten, laſſen aber unter ſich ſelbſt wieder mehrere Höhengrade unterſcheiden; ſo iſt das Schauen im wahren Zuſtande vollkommener, als das im Traume, die in Worten vernommene Offenbarung höher als die in anderen Zeichen ausgedrückte, noch höher im Range ſteht jene, in welcher nicht bloß

---

[1]) Si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor) aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae. Unde a quibusdam vocatur extasis prophetiae, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit.: Maxime propheta est qui in utroque praecellit, ut scil. videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat. 2, 2 qu. 173, art. 2.

das Wort, ſondern der Sprechende ſelber geſchaut wird, wobei es wieder darauf ankommt, ob es ein Engel oder Gott ſelbſt iſt, der ſpricht, wie er zu Moſes und Jeſaias geſprochen hat. Moſes iſt der größte unter den Propheten des alten Teſtamentes; er ſchaute gleich dem Apoſtel Paulus die Weſenheit Gottes ſelber, und zwar im wachen Zuſtande; er verkündete das Geſetz Gottes, während die ſpäteren Propheten für das Geſetz Moſis ſprachen, und beglaubigte die ihm verliehene Prophetengabe durch Wunder [1]). Da das prophetiſche Schauen in Bezug auf die göttlichen Dinge ein Schauen aus der Ferne iſt, ſo kann es den mit Gott vereinigten Seligen nicht eigen ſein. In der prophetiſchen Erleuchtung iſt, ſoweit ſie ſich auf die Offenbarung des Glaubens bezieht, ein Fortſchritt in der Zeit wahrzunehmen; man hat in dieſer Beziehung die Zeiten vor dem Geſetze, unter dem Geſetze, nach Ablauf des Geſetzes zu unterſcheiden. Die Väter vor Moſes erkannten den allmächtigen Gott, die Einfachheit der göttlichen Subſtanz wurde erſt durch Moſes geoffenbart, die Dreiheit der Perſonen hingegen durch Chriſtus. Die in jeder dieſer Offenbarungsepochen zuerſt mitgetheilte Grundoffenbarung ſteht im Range höher, als jede weitere innerhalb derſelben Epoche darauf gebaute Offenbarung; alſo ſteht die an Abraham geſchehene Offenbarung höher als jene an die übrigen Patriarchen, die an Moſes höher als jene an die nachfolgenden Propheten, die an die Apoſtel höher als die ganze darauf gebaute Kirchenlehre. Daß im altteſtamentlichen Glauben an das Myſterium der Incarnation eine ſtufenweiſe Entwickelung ſtattfand, iſt ſchon früher erinnert worden. Der höchſte Grad prophetiſcher Anſchauung iſt die Verzückung [2]),

---

[1]) Über Moſes im Verhältniß zu David: Prophetia David ex propinquo attingit visionem Mosis quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accipit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione; visio tamen Mosis fuit excellentior quantum ad cognitionem Divinitatis; sed David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi. 2, 2 qu. 174, art. 4.

[2]) Hujusmodi abstractio, ad quaecunque fiat, potest ex triplici causa contingere: Uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo ex virtute daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio modo ex virtute divina, et sic loquimur nunc de raptu, prout scil. aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, secundum illud

in welcher der Menſchengeiſt von der Mitwelt abgezogen und in Kraft des lumen gloriae zur Anſchauung der ewigen Dinge entrückt wird. Obwol nun auch dieſer Zuſtand zunächſt das Erkennen des Menſchen betrifft, ſo hat doch ſein Begehren daran Antheil in Kraft einer höchſten Befriedigung, die ihm hiebei wird [1]). Darum ſpricht auch der Apoſtel Paulus von paradieſiſchen Genüſſen, welche ihn während ſeiner Entrückung in den dritten Himmel entzückten. Man kann unter dem dritten Himmel, von welchem er ſpricht, entweder einen Ort, nämlich das Empyreum, oder die Charakteriſtik ſeines geiſtigen Erlebniſſes verſtehen, und letzteres wieder in dreifacher Weiſe, inſofern darunter die höchſte Art, das höchſte Object und der höchſte Grad der Viſion verſtanden werden kann. Als höchſte dritte Art der Viſion ſteht über der ſinnlichen und imaginativen die intellectuelle; als höchſtes, drittes Object der Viſion ſteht über den Sternen und Engeln Gott; als höchſter dritter Grad der Viſion iſt jener zu bezeichnen, welcher den Engelweſen der oberſten unter den drei Hierarchien der Engel zukommt. Sowol die Auctorität des heiligen Auguſtinus, als die eigene Angabe des Apoſtels, er habe unausſprechliche Worte gehört, rechtfertigen die Annahme, daß er Gott ſelber geſchaut habe. Während er geiſtig zu Gott entrückt war, hörte ſeine Seele nicht auf, Form ſeines Leibes zu ſein, obgleich ſie actuell von der ſinnlichen Anſchauung ganz und gar abgezogen war, und er ſelbſt nicht wußte, ob in jenem Momente ſeine Seele mit dem Leibe vereinigt geblieben oder nicht. Eben deßhalb iſt ſein Zuſtand während der Verzückung nicht als Seligkeitszuſtand, ſondern als prophetiſcher Zuſtand zu verſtehen [2]).

Ezech. VIII, 3: Spiritus elevavit me inter coelum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei. 2, 2 qu. 175, art. 1.

[1]) Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cum scil. aliquis delectatur in his ad quae rapitur. Unde et Apostolus dixit se raptum non solum ad tertium coelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum. 2, 2 qu. 175, art. 2.

[2]) Divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae, de quo dicitur psalm. XXXV, 10: In lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per mo-

Die prophetiſche Gabe ſteht höher als die Gabe der Sprachen. Denn die Sprache iſt zunächſt ein Ausdruck der Vorſtellungen, die prophetiſche Gabe aber Erleuchtung des Verſtandes; die Sprachengabe bloß eine Kunde der Worte, die prophetiſche Einſicht aber von ſachlichem Gehalte. Zudem iſt die prophetiſche Gabe auch nutzreicher, denn ſie erbaut unmittelbar, die Sprachengabe aber erſt unter nachfolgender Auslegung; ohne prophetiſche Erleuchtung hätte der Sprechende ſelber keinen perſönlichen Heilsgewinn; die Ungläubigen ſpotteten der Apoſtel am Pfingſtfeſte, die prophetiſche Rede aber greift in's Herz, indem ſie deſſen Geheimniſſe an's Licht zieht. Um die Wirkung zu erzielen, welche durch das donum linguarum nicht ſicher geſtellt iſt, gibt es eine gratia sermonis, sapientiae et scientiae, welche den Zweck hat, zu erleuchten, zu rühren und zu bewegen. Um dem Worte der Lehre Glauben zu verſchaffen, theilt der Geiſt Gottes in der Kirche auch die Gabe der Wunder aus; auch böſen Menſchen kann ſie verliehen werden, kann aber dann nicht als Zeugniß für die Heiligkeit des Wunderthäters genommen werden.

Der ſpecifiſche Charakter des Menſchen iſt ſeine Intellectualität; daher wird auch ſeine ſittliche Lebensthätigkeit vornehmlich nach dem verſchiedenen Verhalten ſeiner intellectiven Thätigkeit zu unterſcheiden ſein. Dieſe wird aber zuvörderſt in die theoretiſche und praktiſche eingetheilt, daher auch die primären Hauptunterſcheidungen der menſchlichen Lebensthätigkeit in das active und contemplative Leben. Das active Leben beſteht in der Übung der moraliſchen Tugenden; aus den intellectuellen Tugenden iſt die Klugheit, als Ordnerin der moraliſchen Tugenden unter die Tugenden des activen Lebens zu rechnen. Die Übung der moraliſchen Tugenden ertheilt aber nebſtdem auch die erforderliche Prädisposition zu den Functionen des contemplativen Lebens, indem ſie die leidenſchaftlichen Bewegungen des Gemüthes bezwingen und die aus dem Verkehre

---

dum formae immanentis: et sic beatos facit Sanctos in patria. Alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet. 2, 2 qu. 175, art. 3.

mit der Außenwelt entſpringende Aufregung und Unruhe beſchwichtigen. Das Ziel der Contemplation iſt die Betrachtung der ewigen Wahrheit; das Glück dieſer geiſtigen Anſchauungen wird aber nicht mit einem Male, ſondern in ſtufenweiſer Erfaſſung, zuerſt der Ausgangsprincipien, ſodann der Folgerungen aus denſelben, und endlich der aus dieſen Folgerungen reſultirenden höchſten Erkenntniſſe ſelber gewonnen. Richard von St. Victor bezeichnet dieſe drei Stadien der betrachtenden Thätigkeit als cogitatio, meditatio (ungefähr gleichbedeutend mit Bernhard's consideratio), contemplatio. Der Modus aber der in dieſen drei Stadien ſtatthabenden intellectiven Thätigkeit wird ſchärfer und beſtimmter durch Dionyſius als durch Richard angegeben. Dionyſius verſinnlicht den Modus durch die drei Arten räumlicher Bewegung, geradlinige, ſchiefe, kreisförmige Bewegung; die geradlinige Bewegung bezeichnet das Aufſteigen von der ſinnlichen zur intellectiven Erkenntniß; die ſchiefe Bewegung das ratiocinirende Fortſchreiten in der intellectiven Erkenntniß; die aus der Einkehr zu ſich und aus der Erhebung über das ratiocinirende Denken gewonnene Höhe der Erkenntniß befähigt zur kreisförmigen Bewegung, d. h. zur vollkommenſten geiſtigen Thätigkeit, welche frei von aller Difformität der geradlinigen und ſchiefen Bewegung einfach Gott zugewendet iſt — zur intuitiven Erkenntniß der ewigen Wahrheit. Die Contemplation gewährt das anhaltendſte Glück auf Erden; denn ſie hat das Ewige und Wandelloſe zu ihrem Objecte, hat kein Contrarium neben ſich, und iſt eine Thätigkeit des incorruptiblen Intellectes, welche ohne körperliche Anſtrengung und Abmüdung vor ſich geht. Das contemplative Leben iſt an ſich dem thätigen Leben unbedingt vorzuziehen. Ariſtoteles gibt acht Gründe hiefür an, welche durch die Worte der Schrift und der heiligen Lehrer beſtätigt werden. Die Contemplation beſchäftigt ſich im Unterſchiede vom thätigen Weltleben mit rein intelligiblen Objecten, daher unter den allegoriſchen Repräſentationen beider Lebensweiſen Rachel und Lia der triefäugigen, erſtere bereits durch die Bedeutung ihres Namens: visum principium ihren Vorzug andeutet (Gregor d. Gr.). Die contemplative Thätigkeit vermag, ihren höchſten Grad ausgenommen, länger anzuhalten, als jene des thätigen Weltlebens; daher heißt es von Maria, daß ſie unabläßig zu den Füßen des Herrn ſaß. Einzig die contemplative Thätigkeit gewährt ungeſtörten Genuß: Martha turbabatur, Maria epulabatur

(Aug.). Zum Glücke des contemplativen Lebens genügt der Mensch leicht sich selbst; desto mehr gehört zum weltlichen Glücke (Luc. 10, 41). Das contemplative Leben trägt seinen Zweck mehr in sich selbst, als das active (Ps. 26, 4); es ist eine Art Feier (Ps. 45, 2), hat das Göttliche zu seinem Objecte, und ist in seinen Functionen von den Thätigkeiten der sensiblen Seele nicht abhängig. Einen neunten Grund gibt noch Christus selbst an: Luc. 10, 43; wozu Augustinus bemerkt: A te auferetur aliquando onus necessitatis, aeterna est dulcedo veritatis. Gleichwol behauptet beziehungsweise das active Leben den Vorzug; denn, wie Aristoteles sagt, ist das Philosophiren allerdings besser, als das zeitliche Werben und Gewerben, dieses hingegen besser als Nothleiden. Auch ist es denkbar, daß man bisweilen in den Functionen des activen Lebens mehr Verdienst erringe, als in jenen des contemplativen Lebens, wofern man nämlich aus heiligem Liebeseifer sich von den seligen Genüssen des beschaulichen Lebens losreißt. An sich steht der sittliche Werth der Contemplation höher, da sich in ihr die heilige Liebe unmittelbar auf Gott bezieht, während die sittlichen Tugenden des thätigen Weltlebens zunächst auf die Erfüllung der Pflichten der Nächstenliebe abzwecken.

Die menschliche Gesellschaft scheidet sich in die zwei Sphären der staatlichen und kirchlichen Gemeinschaft. Erstere zweckt auf das gemeine Beste im Zeitlichen, letztere auf Erlangung der ewigen Seligkeit ab. In jeder dieser beiden Sphären gibt es eine Abstufung der Stände, Ämter und Rangverhältnisse. Der Unterschied der Stände wird durch den Gegensatz von Herrn und Knecht, Freien und Dienenden begründet; in geistlicher Hinsicht unterscheidet man eine servitus peccati und servitus justitiae, und rücksichtlich letzterer (wie auch ersterer) einen Stand der Anfänger, Fortgeschrittenen, Vollkommenen. Die geistliche Vollkommenheit ist von der christlichen Charitas abhängig, und besteht primär in Erfüllung der Gebote, secundär in Befolgung der Räthe, welche auf Beseitigung dessen, was der vollkommenen Erfüllung der Gebote hinderlich sein kann, abzwecken. Die geistliche Vollkommenheit hat ihre Stufen; die höchste Vollkommenheit würde darin bestehen, Gott so zu lieben, wie er es verdient; dieß ist keiner Creatur möglich. Die nächstfolgende Stufe ist, mit dem höchsten Maaße der geschaffenen Kraft lieben; dieser Grad ist wenigstens in diesem Leben nicht erreichbar.

So bleibt denn für dieſes zeitliche Leben nur jener tiefere Grad, wornach die Liebe zum mindeſten ſo kräftig iſt, daß ſie jedes Hinderniß der Liebe zu Gott beſeitigt. Vom Stande ſittlicher Vollkommenheit muß man den kirchlichen Stand der Vollkommenheit unterſcheiden; man kann erſterem angehören, ohne zugleich dem letzteren, und umgekehrt. Um dem kirchlichen Stande der Vollkommenheit anzugehören, muß man feierlich gewiſſe Verbindlichkeiten auf ſich genommen haben; die Religioſen die Verbindlichkeit der Weltentſagung, die Biſchöfe die Verpflichtung der Hingabe des Lebens für ihre Gläubigen. Der biſchöfliche Stand iſt der ſchlechthin vollkommenſte Stand in der Kirche, wie das königliche Amt im Staate [1]). Der Stand der Religioſen ſteht wol an ſich höher, als jener der Weltgeiſtlichen; es iſt aber ſchwieriger, im Verkehre mit der Welt ſeine Pflicht zu erfüllen, als in der klöſterlichen Abgeſchiedenheit, und inſofern hat die treue Verwaltung des ſeelſorgerlichen Amtes oder Archidiaconates ein höheres ſittliches Verdienſt als die treue Pflichterfüllung des Religioſen — obſchon nicht unbedingt, da bei letzterem die in der Strenge ſeiner Regel gelegenen Schwierigkeiten ſeiner Leiſtungen in's Gewicht fallen. An Würde ſteht der Prieſter höher als ein Religioſer ohne ſacramentale Weihen; daher verſündigt ſich auch der Prieſter ſchwerer gegen das Heilige, als der nicht geweihte Religioſe, obwol dieſer wieder Verpflichtungen abzutragen hat, von welchen jener frei iſt. Die geordnete Verſchiedenheit der kirchlichen Stände ſoll die harmoniſche Mannigfaltigkeit der Naturordnung und der ſtaatlichen Societät auf einer höheren Stufe im Reiche der Gnade wiederholen; die Verſchiedenheit der Ämter iſt eine in der Idee des Geſellſchaftsorganismus, der hierin dem menſchlichen Einzelorganismus gleicht, bedingte Nothwendigkeit, und ermöglicht möglichſt Vielen eine wirkſame Betheiligung am öffentlichen Leben der Kirche; die Abſtufung der Ämter und Dienſte gehört zur Wohlordnung des Ganzen, und dient zum Schmuck und zur Schönheit der Kirche. Die Kirche iſt in dieſer Hinſicht die Regina circumdata varietate (Pſalm 40) — ornata, wie die Gloſſe hinzufügt, doctrina apostolorum, confessione martyrum, puritate virginum, lamento poenitentium.

---

[1]) Über die Pflichten der Regenten: Reg. Princip. I, c. 15. Vgl. Bd. I, S. 797. 798.

B.

Von den Myſterien des chriſtlichen Heiles.

I. Von Chriſtus als Bringer des Heiles.

a. Zweck der Incarnation.

Der Zweck der Menſchwerdung Gottes war die Wiedererneuerung der ſündigen Menſchheit. Auf dieſen Zweck deuten alle von den heiligen Lehrern angegebenen Urſachen der Incarnation hin: die Vergewiſſerung des menſchlichen Glaubens und der Zuverſicht auf Gott, die Erweckung heiliger Liebe zu Gott, die Verſichtbarung des Tugendideales in einem menſchlichen Vorbilde, die Belehrung über die hohe Würde der menſchlichen Natur, die Überführung des Hochmuthes der auf die eigene Kraft bauenden Selbſtgerechtigkeit, die Demüthigung der hoffärtigen Engelgeiſter und die Beſeitigung des menſchlichen Wahnes von der Größe ihres rein geiſtigen Weſens, die Erlöſung der Menſchen aus der Knechtſchaft der Sünde. Außerdem gibt es hiefür nach dem heiligen Auguſtinus noch viele andere Gründe, welche über die menſchliche Spür- und Faſſungsgabe erhaben ſind; aber ſo viel iſt gewiß, daß die angegebenen Gründe eine Nothwendigkeit der Incarnation nur mit Rückſicht auf die durch die Sünde bewirkte Schwächung, Herabdrückung und Zerrüttung der menſchlichen Natur beweiſen [1]), und auch da nur eine relative Nothwendigkeit anzeigen, da der Allmacht Gottes auch viele

[1]) Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinae sapientiae, et justitiae rectitudine perfectus a Deo ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo deserto Deo collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus carne assumta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde Augustinus super illud Joannis: Verbum caro factum est: Caro te obcoecaverat, caro te sanat; quoniam sic venit Christus, ut carnis vitia exstingueret. 3 qu. 1, art. 3.

andere Mittel zur Wiedererneuerung der Gefallenen zu Gebote gestanden hätten. Andererseits kann, eben in Hinsicht auf die Allmacht Gottes, der Eintritt der Incarnation auch für den Fall, daß der Mensch nicht gesündigt hätte, nicht schlechthin in Abrede gestellt werden. Jedenfalls ist die Incarnation als höchster Grad und innigste Art der Selbstmittheilung ein der höchsten Güte und Trefflichkeit Gottes vollkommen würdiger Act, und alle dawider vorgebrachten Gründe lassen sich leicht beseitigen [1]). Man sagt, eine Einigung von Gott und Mensch sei wegen des großen Abstandes beider und der vielen zwischen beiden befindlichen Mittelstufen von Wesen unzukömmlich und undenkbar. Aber der Mensch hat ja Gott zum Ziele und soll sich geistig mit ihm einigen; der incarnirte Gottmensch ist ihm Bürge für die Gewißheit dieser zukünftigen Einigung geworden, und ein Beweis, daß die göttliche Natur ohne Verlust ihrer Vollkommenheit und ohne Alteration des Menschenwesens eine innigste Vereinigung mit der menschlichen Natur eingehen kann. Hieraus, so wie aus den vorhin bemerkten Ursachen erhellt auch, warum die Incarnation statt hatte, trotzdem, daß Gott mit Umgehung derselben die Mehschenerlösung hätte bewirken können. Man sagt, der Zweck der Incarnation sei in seiner Beschränkung auf das Menschenwohl ein zu enger und begränzter für Gott, welcher das universellste Agens ist. Aber auch die menschliche Natur hat, an der Gränze stehend, wo Geisterreich und Körperwelt sich berühren, und beiden angehörend, eine gewisse Universalität; daher Gott in der Vereinigung mit der Menschennatur universeller wirken kann, als in irgend welcher anderen Verbindung mit geschöpflichen Naturen und Kräften. Man fragt, warum Gott nicht auch Engel geworden sei, wie er Mensch geworden? Die Antwort ist: die an sich Gott näher stehende englische Natur bedarf keines solchen Mittlers zur geistigen Weckung und Erhebung, wie der von der Sinnenwelt beeinflußte Mensch; der gefallene Engel ist vermöge der Beharrlichkeit seines einmal entschiedenen Willens unverbesserlich und unerlösbar; und endlich eignet sich die englische Natur nicht als werkzeugliches Organ göttlicher Wirksamkeit, da Natur und Person im Engel nicht auseinandertreten, wie in dem aus Materie und Form zusammengesetzten Menschen. Gerade der größere Abstand

[1]) Gent. IV, c. 53. 55.

des Menſchen von Gott rechtfertigt die Convenienz der Menſchwerdung Gottes; zudem war es angemeſſen, daß im Menſchen, dem Terminus und Letztgeſchaffenen aller Creaturen, deren Vorhandenſein ſein Beſtand vorausſetzt, die Einigung mit dem erſten Principe vollzogen würde, ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur. Da die Menſchwerdung ohne Vermiſchung der Creaturen erfolgte, ſo iſt der Einwand grundlos, als ob das Incarnationsdogma dem Glauben an die überweltliche Erhabenheit und reine Geiſtigkeit Gottes Gefahr drohte. Es iſt zuzugeben, daß dieſes Dogma zu mancherlei Irrthümern Anlaß gegeben; aber einer weit größeren Zahl von Irrungen hat es vorgebeugt, und zudem haben die aus falſcher Deutung entſprungenen Irrungen nur eine deſto ſorgfältigere und umſichtigere Prüfung und Erforſchung des richtigen Sinnes der Incarnationslehre veranlaßt. Man ſagt, daß das Opfer der Selbſtentäußerung des menſchgewordenen Gottes zu groß war, wenn deßungeachtet nicht einmal alle Menſchen ſelig werden. Aber in Vergleich mit der göttlichen Güte erſcheint alles Gute der Geſchöpfe als etwas Geringes; daß nicht alle Menſchen ſelig werden, iſt nicht in der Unzureichendheit der göttlichen Opferthat, ſondern im freien Willen der Menſchen gegründet, den Gott nicht aufheben wollen kann, weil ſonſt das Gute, was die Menſchen leiſten ſollen, ohne Verdienſt und Anſpruch auf Lohn wäre.

Sollten die Zwecke der Menſchwerdung erreicht werden, ſo mußte ſie zur rechten Zeit eintreten [1]). Es war nicht angemeſſen, daß ſie unmittelbar nach Adam's Sünde ſtatt hatte; denn der aus Hoffart gefallene Menſch konnte erſt durch die volle Entwickelung des Verderbens der Sünde zum tiefgefühlten, demuthsvollen Bedürfniß der Erlangung gelangen; die rechte Ordnung im Walten Gottes bedingt ein allmähliges und ſtufenweiſes Fortſchreiten, die Würde des göttlichen Erlöſers forderte den Vorantritt einer langen Reihe von Herolden; endlich ſollte der Eifer der Erlöſten nicht alsbald wieder erkalten, was doch um ſo früher geſchehen wäre, je früher die That der Erlöſung vollzogen worden wäre. Umgekehrt durfte die Incarnation nicht bis an's Ende aller irdiſchen Zeit hinausgeſchoben werden; denn ſie ſollte ja die causa efficiens aller in der Zeit zu erwerbenden ſittlichen Vollkommenheit werden und

[1]) 3 qu. 1, art. 5 et 6.

dem gänzlichen Abhandenkommen aller Gotteserkenntniß und Gottesfurcht zuvorkommen; und endlich ſollte der Glaube in allen Formen, nicht bloß als fides futura, ſondern auch als fides praesentis et praeteriti zur Erſcheinung kommen.

b. Modus der Incarnation.

Indem der göttliche Logos die menſchliche Natur angenommen, iſt er zum hypoſtatiſchen Träger derſelben und zu einer aus zwei Naturen beſtehenden gottmenſchlichen Perſon geworden. Man hat unter Natur das ſpecifiſche Quid eines Gegenſtandes [1]), unter göttlicher und menſchlicher Natur ſomit das ſpecifiſche Quid des göttlichen und menſchlichen Seins zu verſtehen. Dieſen Begriff von Natur vorausgeſetzt, läßt ſich eine Incarnation des Wortes nur unter Bewahrung der beiderſeitigen Weſenseigenthümlichkeiten der göttlichen und menſchlichen Natur denken. Denn die göttliche Natur iſt als incorruptible unwandelbar; und da ſie zugleich ingenerabel iſt, ſo läßt ſich keine Wandelung der menſchlichen Natur in die göttliche denken. Die göttliche Natur muß im incarnirten Worte neben der menſchlichen beſtehen, da ſie nicht Form eines Körpers ſein kann, mithin der menſchliche Körper Chriſti eine vom Logos

---

[1]) Nomen naturae a nascendo est dictum vel sumtum; unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura: Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium hujus generationis; et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus; secundum quod Philosophus dicit in II. Physic., quod natura est principium motus in eo, in quo est per se et non secundum accidens. Hoc autem principium vel forma est vel materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo, quod generatur, scil. essentia speciei quam significat definitio, inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boëthius definit naturam (lib. de duabus naturis) dicens: Natura est unamquamque rem informans specifica differentia, quae scil. complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam vel quodquid est sive quidditatem speciei. 3 q u. 2, a r t. 1.

verſchiedene Weſensform haben muß, in deren Kraft eben die Menſchheit Chriſti beſteht. Gleichwol muß man ſich die Einigung beider Naturen als eine perſönliche denken; denn ſollte der Begriff der Incarnation Wahrheit haben, ſo mußte die göttliche Natur zum Träger der menſchlichen werden; das heißt mit anderen Worten eben ſo viel, als daß die göttliche Natur das Perſönlichkeitsprincip der gottmenſchlichen Perſon Chriſti ſei. Die Möglichkeit deſſen läßt ſich nicht in Abrede ſtellen, da Natur und Perſon zwei verſchiedene Begriffe ſind, deren einer die Weſenseigenheit, der andere die Subſiſtenz einer rationalen Natur bedeutet; demzufolge kann die unmiſchbare und unmittheilbare göttliche Natur doch zugleich als Subſiſtirendes auch Träger einer weſensverſchiedenen Natur ſein. Die gottmenſchliche Perſon Chriſti iſt vermöge ihrer Subſiſtenz in zweien ſie conſtituirenden Naturen eine persona composita zu nennen, obwol ſie an ſich, als das Eine, den beiden Naturen Subſiſtente nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach iſt. Daß die Menſchheit Chriſti für ſich nicht Perſon iſt, drückt ſie nicht unter die übrigen Menſchenindividuen herab, die als ſolche Perſonen ſind; ſo wenig als die ſenſitive Natur dadurch herabgewürdigt wird, daß ſie im Menſchen aufhört, das esse completivum zu ſein, was ſie im Thiere iſt. Vielmehr, wie die ſenſitive Natur durch ihre Aufnahme in die intellective an Würde gewinnt, ſo die menſchliche durch ihre Aufnahme in die göttliche [1]). Um den anypoſtatiſchen Charakter der Menſchheit Chriſti zu wahren, glaubten Einige die Weſensverbindung zwiſchen Leib und Seele Chriſti in Abrede ſtellen zu müſſen. Aber ſie überſahen, daß in allen übrigen Menſchen die Vereinigung von Leib und Seele nur darum ein hypoſtatiſches Sein des Individuums bewirke, weil die Art der Vereinigung auf Hervorbringung eines ſolchen hypoſtatiſchen Seins abzweckt. Bei Chriſtus war dieß nicht der Fall, ohne daß deßhalb die Einigung zwiſchen Leib und Seele bei ihm weniger innig geworden wäre; denn die Aufnahme in ein Höheres benimmt den Subjecten der Aufnahme nichts an Kraft und Würde, ſondern erhöht Beides. Auch in Chriſtus mußte die Seele als formirendes Lebensprincip des Leibes wirken, und konnte in dieſer Function nicht durch den Logos ſupplirt werden, welcher wol allgemeines Lebensprincip iſt,

[1]) 3 qu. 2, art. 2.

aber nicht Formalprincip irgend eines Körpers ſein kann. Die Einigung zwiſchen Gottheit und Menſchheit in Chriſto kann weder als Weſenseinigung noch als bloß accidentelle Einigung genommen werden, ſondern muß ein Mittleres zwiſchen beiden ſein; und dieſes Mittlere findet ſich durch Unterſcheidung der Begriffe Natur oder Weſen und Hypoſtaſe. Indem nämlich die Weſenseinigung ausgeſchloſſen wird, bleibt noch die hypoſtatiſche Einigung, die als ſolche ſchon mehr als eine bloß accidentelle Einigung iſt. Demnach iſt die zweite der drei von Petrus Lombardus hierüber vorgebrachten Anſichten [1]) nicht bloß eine Anſicht, ſondern die Lehre der katholiſchen Kirche ſelber. Die hypoſtatiſche Einheit der Naturen in Chriſto iſt die innigſte Einigung von Göttlichem und Menſchlichem, welche bei dem unendlichen Abſtande beider von einander möglicher Weiſe ſtatt haben kann; ſie geht in gewiſſer Hinſicht ſogar der Einigung von Leib und Seele im Menſchen voran, da ſie in einer göttlichen Perſon ruht, welcher eine ungeſchaffene, durch ſich ſelbſt ſubſiſtirende Einheit zukommt, während jede andere Einheit außer den göttlichen Perſonen, mithin auch jene von Leib und Seele, eine participative Einheit iſt [2]). Man kann die Vereinigung der beiden Naturen in Chriſtus ein Werk der Gnade nennen, ſofern man unter Gnade den gnädigen Willen Gottes verſteht, der ohne Vorausgang irgend eines menſchlichen Verdienſtes [3]) dieſe Einigung veranſtaltet hat.

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 349 ff.

[2]) Unio incarnationis praeeminet unitati numerali, ratione scil. unitatis divinae personae; non autem ratione naturae humanae, quae non est ipsa unitas divinae personae, sed est ei unita. 3 qu. 2, art. 9.

[3]) Daß keine Präcedenz der Verdienſte der anypoſtatiſchen Menſchheit Jeſu ſtatt haben konnte, verſteht ſich von ſelbſt; aber auch Andere konnten keinen vollgiltigen Anſpruch auf die Gnade der Incarnation des Wortes erwerben: Sed neque etiam opera alterius cujuscunque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno: Primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quae est virtutis praemium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem Incarnationis, cum sit in esse personali, transscendit unionem beatae mentis ad Deum, quae est per actum fruentis; et ideo non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito; principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo nec ipsa gratia, quia est merendi principium. Unde multo minus Incarnatio cadit sub merito, quae est

Man kann die Gnade dieſer Einigung, ſowie die ihm vom erſten Momente ſeines Lebens an zu Theil gewordene Fülle der Gnaden für etwas Natürliches an ihm nehmen, ſoweit nämlich die göttliche Natur in ihm die Urſache von Beidem iſt; nicht aber in dem Sinne, als ob die Erlangung dieſer Gnaden im menſchlichen Weſen Chriſti ihren bewirkenden Grund gehabt hätte [1]).

Die Incarnation vollzog ſich, indem die göttliche Natur die menſchliche Natur annahm. Princip und Ziel der Annahme war die göttliche Natur, Princip an ſich als wirkſame Urſache der Union, Ziel (Terminus) als Perſon und hypoſtatiſcher Träger der angenommenen Menſchennatur. Da die Gottheit auch im Hinwegſehen von ihrer dreiperſönlichen Subſiſtenz noch als perſönliche Weſenheit zu denken iſt, ſo kann man auch im Hinwegſehen von der Dreieinigkeit von einer Menſchwerdung Gottes reden. Da die göttliche Natur Princip oder wirkſame Urſache der Annahme der Menſchheit iſt, ſo müſſen alle drei Perſonen als Princip der Annahme gedacht werden; Terminus der Annahme kann aber dem voraus Geſagten zufolge nur Eine der drei Perſonen in Gott ſein, und zwar was immer für eine aus ihnen, weil jede derſelben der anypoſtatiſchen Menſchheit das deſiderirte perſönliche Suppoſitum darbietet. Vermöge ihrer unbegränzten göttlichen Macht könnte jede der göttlichen Perſonen auch zwei oder mehrere numeriſch verſchiedene Menſchennaturen annehmen; und umgekehrt könnte eine numeriſch Eine anypoſtatiſche Menſchennatur von zweien oder ſämmtlichen drei göttlichen Perſonen angenommen werden, ſo daß dieſelben, wie Ein Gott, auch Ein Menſch wären. Ungeachtet dieſer Möglichkeiten

---

principium gratiae secundum illud Joannis I, 17: Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Tertio, quia Incarnatio Christi est reformativa totius humanae naturae, et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis; quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturae. 3 qu. 2, art. 11.

[1]) Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum hujus gratiae; et hoc convenit toti Trinitati, scil. hujus gratiae esse activum principium. 3 qu. 2, art. 12.

aber war es am zukömmlichſten, daß gerade der Sohn Gottes Menſch wurde; denn er iſt als das ewige Wort des Vaters die similitudo exemplaris aller Werke Gottes [1]), er iſt als Conception der ewigen Weisheit die Weisheitsquelle der Menſchen, die eben in Erlangung der Weisheit ihre ſpecifiſche Vollendung erringen ſollen; er iſt als Sohn Gottes von Natur die ewige Vorbildung aller durch Adoption zu erlangenden Sohnſchaft Gottes; das Wort der ewigen Weisheit war der rechte Arzt für den kranken Schaden, der zuletzt und zuhöchſt im falſchen und ungeordneten Begehren nach Wiſſen (1 Moſ. 3, 5) ſeinen Grund hatte. Dieſer Zukömmlichkeit von Seite des Logos entſprach die Congruität für die Union von Seite der menſchlichen Natur, welche im Unterſchiede von der vernunftloſen Creatur einer ſolchen Union würdig [2]) und hinſichtlich ihrer Erlöſungsbedürftigkeit im Unterſchiede von der engliſchen Natur [3]) einer ſolchen Union bedürftig war.

---

[1]) Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo, sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam sed personalem conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit, restaurat. 3 qu. 3, art. 8.

[2]) Similitudo imaginis attenditur in humana natura, secundum quod est capax Dei, scil. ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem; non autem ex eo, quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est majus; sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale. 3 qu. 4, art. 1.

[3]) Quidam dicunt angelum non esse assumtibilem, quia a principio suae creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subjaceat generationi et corruptioni; unde non posset in unitatem divinae personae assumi, nisi ejus personalitas destrueretur; quod neque convenit incorruptibilitati naturae ejus, neque bonitati assumentis; ad quam non

Der Sohn Gottes hat die Menſchheit angenommen, nicht die abſtracte oder allgemeine, wie ſie im Menſchengedanken exiſtirt oder in Gott exiſtirend gedacht wird, oder wie ſie in allen menſchlichen Perſonen außer ihm ſubſiſtirt, ſondern eine concrete, leibhafte und individuelle Natur aus Adam's Geſchlechte; letzteres, weil für Adam's Schuld Genugthuung zu leiſten war, ferner um Adam's Geſchlecht zu adeln und Gottes Macht zu zeigen, die auch aus der corrupten Natur des Geſchlechtes Adam's eine ſo treffliche und vollkommene Natur, wie die menſchliche Natur Chriſti, hervorbilden konnte. Der Sohn Gottes hat die menſchliche Natur vollſtändig angenommen, nach ihrer leiblichen und ſeeliſchen Exiſtenz, nach ihrer ſenſitiven und intellectiven Begabung. Er hatte einen wahrhaften, und zwar aus irdiſchem Stoffe [1]) gebildeten Leib angenommen; er wäre ſonſt nicht wahrhaft Menſch geworden, wäre nicht leidensfähig geweſen, wie es doch der Zweck der Menſchwerdung forderte; ſeine ſinnefällige Erſcheinung wäre ein Gottes unwürdiges Blendwerk geweſen [2]). Da der Leib, der zu ihm gehö-

---

pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumta corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumtionis angelicae naturae. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personae; et sic nihil praeexistens ibi corrumpetur. Sed deest congruitas ex parte necessitatis; quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile. Ibidem.

[1]) Hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem evexit. Unde in Ephesina synodo legitur verbum S. Theophili dicentis: Qualiter artificum optimi, non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes in admiratione sunt, sed vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suae disciplinae demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex Dei Verbum non aliquam pretiosam materiam corporis coelestis apprehendens ad nos descendit, sed in luto magnitudinem suae artis ostendit. 3 qu. 5, art. 2.

[2]) Figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem; si enim secundum omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit. Convenientius ergo fuit, ut apparitiones Veteris Testamenti essent secundum apparentiam tantum quasi figurae; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit

rigen Seele entbehrend, nur in äquivoker Weiſe Leib genannt werden kann, ſo war durch die Annahme des menſchlichen Leibes von ſelbſt auch die Annahme einer menſchlichen Seele involvirt [1]), die als Form eines Menſchenleibes nothwendig eine intellective Seele ſein mußte [2]). Da die Seele dem Range nach zwiſchen Gott und den Körperweſen ſteht, und die Menſchennatur nur in Kraft ihrer Intellectualität zur Aufnahme in die hypoſtatiſche Union mit dem Logos befähigt war, ſo kann man allerdings ſagen, daß der Logos den Menſchenleib unter Vermittelung der menſchlichen Seele angenommen habe, womit aber weder ſeiner unmittelbaren Macht über den Leib derogirt [3]), noch die Gleichzeitigkeit der Annahme von Leib und Seele in Abrede geſtellt werden will [4]). Der Logos konnte

---

Apostolus 2 Col. II, 17: Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi. 3 qu. 5, art. 1.

[1]) Ein anderer Grund lautet: Verbum est fons vitae, sicut prima causa vitae effectiva; sed anima est principium vitae corporis tanquam forma ipsius; forma autem est effectus agentis. Unde ex praesentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum; sicut ex praesentia ignis potest concludi quod corpus cui ignis adhaeret, sit calidum. 3 qu. 4, art. 3.

[2]) Si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam sed bestialem; quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. 3 qu. 5, art. 4.

[3]) Duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem secundum quod creaturae causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse; et sic propter infinitatem suae virtutis Deus immediate attingit quamlibet rem causando et conservando; et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Alius autem ordo est, secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem; et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum; quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius in Eccl. Hier. Et ad hunc ordinem pertinet assumtio humanae naturae a Verbo Dei quod est terminus assumtionis; et ideo per animam unitur carni. 3 qu. 6, art. 1.

[4]) Gegen den Einwurf, daß die Verbindung des Logos mit dem Leibe auch im Verſcheiden Chriſti fortdauerte: Nihil prohibet aliquid esse causam alicujus quantum ad aptitudinem et congruitatem; quo tamen remoto illud non tollitur; quia etsi fieri alicujus dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet; sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante; eo recedente adhuc amicitia remanet;

weder den Leib noch die Seele der Zeit nach früher angenommen haben; den Leib nicht, weil er erst durch die Seele ist — die Seele nicht, weil es gegen ihre Natur ist, zu sein, ehe sie mit dem Leibe vereinigt ist, dessen Form sie ihrem Begriffe zufolge ist. Zudem hätte sie im entgegengesetzten Falle eine eigene Subsistenz haben müssen, der sie, wofern doch ihre Einigung mit dem Logos eine hypostatische sein sollte, hätte beraubt werden müssen — oder sie wäre vor der Incarnation bereits mit dem Logos vereinigt gewesen, könnte aber sodann nicht gleicher Natur mit den übrigen Menschenseelen sein, welche erst im Momente ihrer Vereinigung mit den Körpern geschaffen werden. Überhaupt hat der Sohn Gottes nicht in den constitutiven Theilen der menschlichen Natur das Ganze derselben, sondern umgekehrt in und mit dem Ganzen die Theile angenommen; denn sein Wille war auf Annahme des Ganzen als solchen gerichtet, daher auch von dieser Seite die zeitliche Präcedenz in der Annahme des einen aus beiden Theilen ausgeschlossen ist.

Der durch die hypostatische Union nicht aufgehobene Wesensunterschied der göttlichen und menschlichen Natur in Christo macht es nothwendig, die menschliche Natur zur göttlichen in das Verhältniß eines gnadenreichen Empfangens sich gestellt zu denken [1]). Schon selber die Aufnahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union mit dem Logos ist Gnade, und zwar eine ganz singuläre, sonst nirgend mehr vorkommende Gnade; eben diese gratia unionis mußte aber weiter eine Überfülle aller jener Heilsgnaden zur Folge haben, die auch anderen Menschen zu Theil werden [2]); und in Folge dieser Überfülle vermochte er allen Anderen zum

---

et sic etiam si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem; tamen pulchritudine cessante adhuc durat copula conjugalis. Et similiter separata anima remanet unio Verbi Dei ad carnem. Ibidem.

[1]) Quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam. 3 qu. 7, art. 1.

[2]) Quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiae ejus. 3 qu. 7, art. 9.

Mittler und Spender der himmlischen Gnaden zu werden [1]), was selber wieder eine Gnade ist und die gratia capitis genannt wird. Die gratia capitis fällt demnach mit der gratia personalis sachlich zusammen, und beide gehören in das Genus der unmittelbar auf das Wirken abzweckenden gratia habitualis, im Unterschiede von der gratia unionis, welche auf das dem Wirken vorangehende menschliche Sein der Person Christi abzweckt. Die gratia unionis verhält sich daher auch, wol nicht der Zeit, aber der Sache nach, als Prius zur habituellen Gnade Christi, wie es auch der Ordnung in der Sendung der göttlichen Personen gemäß ist [2]); an die Aufnahme der Menschheit in die Gottheit des Sohnes war der Eingang aller Gnaden des Geistes in die Menschheit als natürliche, unzertennliche Folge geknüpft [3]).

Christus besaß die Fülle der habituellen Gnaden, d. h. er besaß sie in vollkommenster Weise und besaß sie in allen ihren Arten. Er hatte demnach kraft ihrer auch alle Tugenden an sich; wenn in ihm der Habitus des Glaubens nicht [4]), der Habitus der Hoffnung

---

[1]) Hierauf war ja die Verleihung der Gnaden an Christus abgezweckt: Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam; sicut ignis qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. Ibidem.

[2]) Missio autem Filii secundum ordinem naturae prior est missione Spiritus sancti; sicut ordine naturae Spiritus sanctus procedit a Filio et a sapientia dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturae habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. 3 qu. 7, art. 13.

[3]) Gratia enim causatur in homine ex praesentia Divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis. Unde dicitur Ezech. XLIII, 2: Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splendebat a majestate ejus. Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Ibidem.

[4]) Objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab objecto. Et ideo excluso quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem a primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam. Unde in eo fides esse non potuit. 3 qu. 7, art. 3.

nur relativ vorhanden war [1]), ſo iſt dieß nicht ſo gemeint, als ob ihm das Gute, welches in dieſen Stimmungen liegt, gefehlt hätte, ſondern daß er über jene Unvollkommenheiten erhaben war, zufolge welcher die Tugenden des Glaubens und Hoffens allen anderen Menſchen nothwendig ſind [2]). Er beſaß in Kraft der ihm einwohnenden Gottheit alle Gnaden übermenſchlicher Wirkungsfähigkeit in ungetheilter Einheit [3]), auch die Gabe der Prophetie, die ihm zukam, da er nebſtdem, daß er vom Anfang an als Gottſchauender ſchon Comprehensor war, während ſeines Erdenwallens auch noch Viator geweſen iſt [4]). In Chriſtus war die Fülle der Gnade ſchlecht-

[1]) Christus a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, et ideo virtutem spei non habuit; habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, licet non habuerit fidem respectu quorumcunque; quia, licet plene cognosceret omnia, per quae totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad ejus perfectionem pertinebant; puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare. 3 qu. 7, art. 4.

[2]) Fides et spes nominant effectus gratiae cum quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam; inquantum scil. fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet, quod in Christo, qui est auctor gratiae, fuerint defectus quos important fides et spes; sed quicquid est perfectionis in fide et spe, in Christo est multo perfectius; sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu objecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris. 3 qu. 7, art. 9.

[3]) Sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores; ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum et alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; inquantum enim Divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo, sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis hujusmodi gratiae dividuntur, non autem in Christo. 3 qu. 7, art. 7.

[4]) Fides est eorum quae non videntur ab ipso credente: et similiter spes est eorum quae non habentur ab ipso sperante; sed prophetia est eorum quae sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viae. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia. 3 qu. 7, art. 8.

hin, nicht bloß relativ, wie in den Heiligen nach Maaßgabe ihres Faſſungsvermögens und Berufes [1]); denn ihm wurde das vollſte Maaß zu Theil, über welches hinaus es kein höheres mehr gibt, da eine Creatur ſich nicht inniger mit Gott einigen kann, als die Seele Chriſti, und ſein Gnadenbeſitz als Quelle alles anderen creatürlichen Gnadenbeſitzes das univerſelle und cauſative Primum im Genus des Gnadenbeſitzes iſt. In dieſer Hinſicht kann allerdings die Fülle der Gnaden in Chriſto eine unbegränzte genannt werden [2]), obwol ſie in Hinſicht auf die Seele Chriſti, ihren creatürlichen endlichen Träger, eine begränzte genannt werden muß. Sie ließ in ihrer abſoluten Fülle, die vom Anfange an in Chriſto vorhanden war [3]),

---

[1]) Beata Virgo dicta est plena gratia non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia quae potest haberi; nec ad omnes effectus gratiae: sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam; quia scil. habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa a Deo, ut esset scil. mater Unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera, secundum quod aliquis est divinitus praeordinatus ad altiorem vel inferiorem statum. 3 qu. 7, art. 10.

[2]) Gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur; quia scil. habet quicquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet; eo quod secundum propositum Dei cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. I, 6: Gratificavit nos in dilecto Filio suo: sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest. 3 qu. 7, art. 11. Eben daraus erklärt ſich, daß alle Gnade jeder Art von Chriſtus ausgeht: Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam principio universali in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit, ejus virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, inquantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi. 3 qu. 7, art. 9.

[3]) Finis gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi major unio creaturae rationalis ad Deum quam quae

keine weitere Mehrung zu, eine Steigerung des erschöpfenden Vollmaaßes gibt es nicht; demnach kann die Stelle Luc. 2, 52 nur eine successiv bedeutsamere und augenfälligere Hervorstellung ihrer Wirkungen besagen wollen [1]).

Zufolge der in ihm thronenden Gnadenfülle ist Christus das Haupt des mystischen Leibes der Kirche, indem er im absoluten Vollbesitze der Gnade jenes Verhältniß zur Kirche einnimmt, in welchem das Haupt zum Leibe steht. Wie das Haupt den Vorrang vor allen anderen Gliedern des Leibes hat, die vollkommensten Thätigkeiten übt und einen gubernirenden Einfluß auf die Bewegungen und Functionen der übrigen Glieder ausübt: so ist Christus über alle anderen Glieder der Kirche erhaben, überragt sie an Vollkommenheit und übt durch die von ihm ausgehende Gnade auf die Glieder der Kirche einen bestimmenden und leitenden Einfluß. Vermöge des Antheiles, welchen die Leiblichkeit der Menschen als Werkzeug der sittlichen Functionen der Menschenseele am sittlichen Menschendasein hat, und zufolge der dereinstigen Redundanz der jenseitigen geistigen Verherrlichung in's leibliche Sein der Verklärten ist Christus auch in Hinsicht auf das leibliche Dasein der Menschen als Haupt der Kirche zu erkennen. Christus ist das Haupt der gesammten Menschheit, auch der Ungläubigen, der Sünder, der Menschen aus vorchristlichen Zeiten; man muß eben zwischen actuellen und potenziellen Gliedern des mystischen Leibes Christi unterscheiden: und die graduellen Unterschiede der Einigung mit Christus

---

est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiae. Sic igitur manifestum est, quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiae. Sed neque etiam ex parte subjecti; quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et planus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. 3 qu. 7, art. 12.

[1]) In sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos; et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, inquantum scil. aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit; et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate, quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quae sunt ad Deum, et in his quae sunt ad homines. Ibidem.

berückſichtigen. Zuhöchſt und vornehmlich iſt er Haupt derjenigen, die mit ihm in der Verherrlichung Eins ſind; weiter zunächſt auch Jener, die in der Liebe mit ihm Eins ſind; hierauf folgt als dritte Stufe die Einigung mit ihm im Glauben; ſodann kommt ſein Verband mit Jenen, die vorläufig nur potenziell ihm angehören, aber zur actuellen Einigung vorherbeſtimmt ſind; endlich jene Weltmenſchen, welche nicht vorherbeſtimmt ſind, und wenigſtens bis zu dem Augenblicke, wo ſie ungebeſſert und unbekehrt von dieſem Leibe abſcheiden, in einem potenziellen Zuſammenhange mit Chriſtus ſtehen. Da alle geiſtbegabten Weſen zu Einem Ziele beſtimmt ſind, nämlich zur ewigen Anſchauung Gottes, da ferner Chriſtus über allen geiſtbegabten Weſen ſteht, nicht bloß über allen Menſchen, ſondern auch über allen Engeln, die gleichfalls die Influenz der Gnade Chriſti erfahren [1]), ſo iſt Chriſtus Haupt, nicht bloß der Menſchen, ſondern auch der Engel [2]). In Hinſicht auf die immerwährende Beeinfluſſung des Leibes Chriſti durch die Gnade kommt es Chriſto allein zu, Haupt der Kirche zu ſein; in Hinſicht auf die äußere Leitung können auch andere Menſchen Häupter der Kirche ſein, aber nicht aus eigener Macht und Kraft, wie Chriſtus, und mit Beſchränkung auf dieſes irdiſche Daſein, und weiter mindeſtens auch auf eine beſtimmte Zeit deſſelben, wie in der Oberherrſchaft des jeweiligen Papſtes — oder überdieß auch noch auf ein räumlich begränztes Gebiet in der Kirche, wie es in Anſehung der einzelnen Bisthümer der Fall iſt. Wie Chriſtus Haupt der Kirche, ſo iſt der Teufel das Haupt der Gottloſen, nicht in Kraft eines innerlich beſtimmenden Einfluſſes, wie ihn Chriſtus auf die Kirche übt [3]), ſondern inſoweit die Böſen durch ihre Gottentfrem-

---

[1]) Humanitas Christi ex virtute spiritualis naturae scil. divinae potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scil. secundum unionem personalem. 3 qu. 8, art. 4.

[2]) Influentia Christi super homines principaliter quidem est quantum ad animas; secundum quas homines conveniunt cum angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus. Ibidem.

[3]) Licet diabolus interius non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum. 3 qu. 8, art. 7.

dung unter die Herrſchaft und Leitung des Teufels fallen und dem von ihm angeſtrebten Zwecke ſich dienſtbar machen [1]). Am vollkommenſten wird der Antichriſt die Bosheit des Satans in ſich aufnehmen, aber nicht nach Art einer hypoſtatiſchen Union mit dem Satan, und auch nicht zufolge einer perſönlichen Einwohnung des Satans in ihr [2]), daher er auch nicht in dem umfaſſenden Sinne Haupt der böſen Menſchen genannt werden kann, in welchem Chriſtus das Haupt der Kirche iſt. Er bildet in ſeinem Verhältniſſe zum Satan und zu den böſen Menſchen den ſchlechten und abgeſchwächten Gegenſatz der Menſchheit Chriſti in ihrem Verhältniſſe zu Gott und Kirche [3]).

Der Vollbeſitz der Gnaden mußte zunächſt auf die Erkenntnißkraft der Seele redundiren, und in ihr unmittelbar und mittelbar eine ihrer Würde und Bevorzugung entſprechende Einſicht, Weisheit und Wiſſenſchaft cauſiren [4]). Da Chriſtus ſchon als Erdenwanderer

---

[1]) Gubernator non semper suggerit singulis subjectis, ut suae voluntati obediant; sed proponit omnibus signum suae voluntatis, ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propria sponte; sicut patet in duce exercitus, cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui ab initio peccat, ut dicitur 1 Joann. III, propositum est omnibus ad sequendum; quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, inquantum ipsum imitantur, secundum illud Sap. II, 24: Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum, qui sunt ex parte illius. Ibidem.

[2]) Non dicitur in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem; quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in lib. de eccles. Dogm. (c. 83); sed per malitiae effectum. 3 qu. 8, art. 8.

[3]) Sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiae, ita antichristus et membrum diaboli, et tamen est caput malorum. Ibidem.

[4]) Si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offuscatur per majus; sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina, ita quod majus sit in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aëris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae, quae est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum. 3 qu. 8, art. 9.

Gott ſelber ſchaute, ſo kam ihm die scientia beata zu, und zwar vermöge ſeiner innigſten Einigung mit Gott, die ihres gleichen nicht hat, im vollkommenſten Maaße, mehr als allen anderen zur Anſchauung Gottes aufgenommenen Seligen. Nebſtdem aber mußte ihm jede andere Art des Erkennens zukommen, deren die menſchliche Seele fähig iſt; wie demnach die Seele Chriſti das ewige Wort und die Dinge im Worte ſchaute, ſo mußte ſie die Dinge auch in ihrer eigenthümlichen Natur und kraft ihrer, der ſpecifiſchen menſchlichen Erkenntnißkraft proportionirten und vom intellectus possibilis recipirten Ideen erkennen [scientia in fusa] [1]) — und endlich durfte ihm auch die durch die eigene Selbſtthätigkeit des intellectus agens zu erzeugende Erfahrungskenntniß, die vom Sinnlichen ausgeht (scientia acquisita) nicht abgehen [2]), und zwar mußte ſie nach ihrem vollkommenen Modus, als ſelbſt gefundene, nicht von anderen Menſchen erlernte Erkenntniß in ihm vorhanden ſein [3]).

---

[1]) Gegen den etwaigen Einwurf, daß die scientia infusa neben der scientia beata überflüſſig wäre: Dispositio se habet ad perfectionem dupliciter: Uno modo sicut via ducens ad perfectionem; alio modo sicut effectus a perfectione procedens; per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, qua tamen adveniente calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formae. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata est via ad scientiam quae per demonstrationem acquiritur; qua tamen acquisita potest remanere cognitio quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam quae est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata. 3 qu. 9, art. 3.

[2]) In anima Christi fuit non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra faciunt, ut Philosophus dicit in I. de Coelo, multo minus in anima Christi fuit aliquid frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem. Propria autem operatio intellectus agentis est, facere species intelligibiles actu, abstrahendo eos a phantasmatibus.... Et ideo, quamvis aliter scripserim III. Sent., qu. 3, art. 3, q. 5, dicendum est, in Christo fuisse scientiam acquisitam. 3 qu. 9, art. 4.

[3]) Cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scil. inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem, est praecipuus; modus autem

Die scientia acquisita ist eigentlich die specifisch dem Menschen angehörige Erkenntnißart, die scientia infusa Christi ist die dem Engel, die scientia beata die der Gottheit connaturale Weise des Erkennens, die Seele Christi demnach zum Theilhaben an der englischen und göttlichen Erkenntnißart erhoben. Die Seele Christi vermag in der scientia beata die Schranken ihrer Creatürlichkeit nicht zu überschreiten; demnach begreift sie nicht die ungeschaffene unendliche Gottheit, erkennt daher auch dasjenige nicht, was ohne je wirklich zu werden oder geworden zu sein, bloß als Möglichkeit in Gottes Macht steht; wol aber erkennt sie Alles, was im Vermögen der Creaturen liegt, zwar nicht durch Anschauung, wenn und so lange das Mögliche nicht wirklich geworden ist, aber in einem die möglichen Entwickelungen des Möglichen in sich fassenden Begriffe des Wirklichen. In Kraft der scientia infusa besaß der intellectus possibilis Christi die Kenntnisse, welche der Mensch in Kraft seines natürlichen Lichtes erringen kann (obwol die irdische Leiblichkeit die volle Entfaltung seines geistigen Vermögens beschränkt), und wußte weiters alles dasjenige, was der Mensch nur durch gnadenvolle Erleuchtung wissen und erkennen kann; er besaß auch jene Erkenntnisse, welche erst der vom Leibe abgeschiedenen Seele einigermaaßen zugänglich sind [1]), und weiter alle Einsichten der gotterleuchteten Weisen, der Propheten, und jede andere durch Gottes Gnade vermittelte Einsicht, nur in weit vollkommenerem Maaße, in eminentem Grade.

---

qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur in Ethic.: Ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit; bonus autem rursus et ille, qui bene dicenti obedit. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam; praesertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem secundum illud Joel. II: Laetamini in Domino Deo vestro, qui dedit vobis doctorem justitiae. Ibidem.

[1]) Anima humana in statu hujus vitae, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitae anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per se ipsam cognoscere, et hoc praecipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor; unde anima ejus poterat cognoscere substantias separatas per modum quo cognoscit anima separata. 3 qu. 11, art. 1.

Da die Seele Christi unmittelbar Gott selber schaute, so bedurfte sie nicht der Hilfe der sinnlichen Vorstellung, um sich die in Kraft der scientia infusa erlangten Erkenntnisse actuell zu vergegenwärtigen; obwol durch Reichthum und Gewißheit der Erkenntniß die connaturale Einsicht der Engel überragend, steht die scientia infusa Christi doch insoweit der englischen Erkenntniß nach, als sie wenigstens der Möglichkeit einer Verbildlichung und ratiocinativen Verdeutlichung unterliegt, weil sie Erkenntniß, nicht eines reinen Geistes, sondern eben eines Menschengeistes ist. Auch darin steht sie unter der englischen Erkenntniß, daß die durch die supranaturale Information des möglichen Verstandes Christi erzeugten Ideen von geringerem Umfange sind, und deßhalb der Zahl nach mehrere sein müssen [1]), als die connaturalen Ideen der Engel, die je höher ihre Träger in der himmlischen Hierarchie stehen, desto universeller sind, daher auch die Engel in ihren geistigen Habitualitäten sich in aufwärts steigender Ordnung immer mehr der absoluten Einfachheit Gottes annähern [2]). Christus besaß in Kraft der scientia infusa alle Erkenntniß, welche der intellectus possibilis fassen kann, damit dessen Bestimmung erfüllt werde, vermöge welcher er derjenige ist, quo est omnia fieri. Das Gleiche gilt nun auch in Absicht auf die scientia acquisita vom intellectus agens, der seinem Begriffe nach dasjenige ist, quo est omnia facere. Die Möglichkeit einer solchen Universalität und Vollständigkeit der Erfahrungskenntnisse bei beschränkter äußerer Erfahrung erklärt sich aus der eminenten natürlichen Begabung der Seele Christi, die durch Sagacität oder Auffassung und durch Schlüsse aller Art den Mangel an Anschauung und Wahrnehmung ersetzte. Zudem ist das Erkenntnißgebiet der scientia acquisita an sich beschränkter, und schließt mancherlei aus, was der scientia infusa angehört; daher man auch nicht sagen kann, daß bei so vollkommener Ausbildung des thätigen Ver-

---

[1]) Zach. III, 9 dicitur, quod super lapidem unum i. e. Christum, sunt septem oculi. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerint plures habitus scientiae. 3 qu. 11, art. 5.

[2]) Scientia animae Christi est infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad hujusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens. Ibidem.

ſtandes die Ertheilung einer scientia infusa vom Überfluſſe geweſen wäre [1]).

Wie im Wiſſen, ſteht die Seele Chriſti auch im Können Gott an Art und Umfang der Bethätigung nach; ſie weiß und kann nicht Alles und nicht in derſelben Art, wie Gott es weiß und kann. Da aber das Können von etwas ſeiner Natur nach mehr erfordert, als das bloße Wiſſen um dieſelbe Sache [2]), ſo muß das Können der Seele Chriſti enger begrenzt ſein als das Wiſſen [3]), und Allmacht kann ihr zufolge ihrer Endlichkeit ſchlechterdings gar nicht zukommen [4]). Ihrer Natur nach hatte ſie die Befähigung zu allen der Seele als intellectivem Formprincip des Leibes zuſtehenden Functionen; in Kraft der Gnade vermochte ſie ſelbſthandelnd auf anderen geiſtigen Weſen erleuchtend einzuwirken; die auf die Ausführung des Erlöſungswerkes abzweckenden Wunder vermochte ſie nur als Werkzeug des Logos zu wirken; für das ausſchließlich der göttlichen Allmacht zukommende Schaffen und Vernichten der Dinge iſt ſie ſelbſt nicht einmal als bloßes Inſtrument der göttlichen Thätigkeit verwendbar.

Dem Geſagten zufolge hatte die Seele Chriſti von Natur aus

---

[1]) Secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia, quae per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia praeterita, praesentia et futura, quae tamen cognovit per scientiam inditam. 3 qu. 12, art. 1.

[2]) Plus est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam; sicut plus est lucere et illuminare, quam solum lucere. 3 qu. 13, art. 1.

[3]) Nulla autem res est, ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitae; quaedam tamen sunt, quae non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio et alia hujusmodi. Et ideo anima Christi quae cum sit creatura, est virtutis finitae, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiae; et inter cetera manifestum est quod non potest creare seipsam. Ibidem.

[4]) Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium de div. nom., inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quae possunt habere rationem entis; quod est habere omnipotentiam. Ibidem.

keine Macht, dem ihr eignenden Körper eine von seiner natürlichen Dispoſition abweichende Beſchaffenheit zu ertheilen. Sie konnte alſo nicht bewirken, daß der Körper nicht leidensfähig ſein ſolle; der Logos aber, in deſſen Macht es geſtanden wäre, dieß zu bewirken, wollte es nicht bewirken, weil ein leidensfähiger Körper den Zwecken der Incarnation angemeſſen war. Denn der Gottmenſch ſollte für die Sünden der Menſchen Genugthuung leiſten; er ſollte durch die Paſſibilität ſeines Fleiſches die Wahrhaftigkeit der Menſchwerdung Gottes beweiſen (Joh. 20, 25 ff.) und durch ſtarkmüthiges Ertragen der menſchlichen Schwächen und Gebrechen das Muſter heiliger Geduld abgeben. Für den Willen Chriſti beſtand kein Zwang, die allgemeine Schwäche der menſchlichen Natur, ſo weit ſie mit der Gnadenfülle ſeiner heiligen Seele und dem Zwecke der Incarnation vereinbar war, anzunehmen. Denn für's Erſte iſt die ſogenannte natürliche Nothwendigkeit jener Schwächen, welche in der naturnothwendigen Beſchaffenheit ſeines aus der irdiſchen Materie gebildeten Leibes begründet war, ihrem Begriffe nach von der durch äußere Nöthigung verurſachten Zwangsnothwendigkeit verſchieden. Weiters war die Übernahme der durch jene natürliche Schwäche und Leidensfähigkeit ermöglichten wirklichen Leiden Chriſti auch von Seite des menſchlichen Willens Chriſti keine Schuldigkeit, da er im Stande der reinſten ſündenloſen Unſchuld war [1]); mithin war ſie etwas Freiwilliges [2]), und blieb dieß auch da, wo die necessitas naturalis unter actueller Erduldung unverſchuldeter Leiden für den

---

[1]) Causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex: Una quidem remota, quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed haec causa impediebatur per originalem justitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntarie assumsisse. 3 qu. 14, art. 3.

[2]) Prägnant und ſchön hebt Thomas die Beziehung Chriſti auf einen dreifachen Zuſtand der Menſchheit hervor: Cum sint tres status hominum: scil. innocentiae, culpae et gloriae; sicut de statu gloriae assumsit comprehensionem, et de statu innocentiae immunitatem a peccato; ita et de statu culpae assumsit necessitatem subjacendi poenalitatibus hujus vitae. 3 qu. 13, art. 3.

Leib in eine necessitas coactionis übergieng [1]). Dieſe necessitas coactionis konnte eben nur zufolge des Willens Chriſti eintreten, und war für ſeinen menſchlichen Willen bloß eine (freiwillig anerkannte) necessitas naturalis. Von der menſchlichen Schwäche, welche Chriſtus auf ſich nahm, war ſelbſtverſtändlich die Sünde ausgeſchloſſen. Er war frei von der Erbſchuld [2]) und von jeder ſündhaften Begierlichkeit, die von der Paſſibilität des menſchlichen Leibes wol zu unterſcheiden [3]) und eben ſo wenig mit dem ordnungsmäßigen Begehren der leiblichen Triebe nach Nahrung u. ſ. w. zu verwechſeln iſt. So verhält es ſich mit den Affecten der Traurigkeit und des Zornes Chriſti; der Affect der Furcht konnte nur aus Vorausſicht eines kommenden Übels, nicht aber aus etwaiger Ungewißheit über das, was kommen ſoll, eintreten; der Affect der Verwunderung war ſeiner Seele inſofern möglich, als ihr neben der scientia beata und scientia infusa auch ein der Erweiterung fähiges Erfahrungswiſſen zukam.

Man hat an der Menſchheit Chriſti als etwas Geſchaffenem

---

[1]) Si loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriae naturae necessitati subjacuit et clavi perforantis, et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scil. naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta. 3 q u. 14, art. 2.

[2]) Christus non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vere a Spiritu sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam. 3 q u. 15, art. 1.

[3]) Inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum naturaliter sunt obedientes rationi; non autem vires corporales vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animae vegetabilis, ut patet in I. Ethic., c. ult. Et ideo perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis; excludit autem fomitem peccati; cujus ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem. 3 q u. 15, art. 2.

das quo est und quod est zu unterscheiden. Die anhypostatische Menschheit ist in ihrer Zusammensetzung aus Leib und Seele lediglich das quo est des Menschseins Christi; das Sein selber kommt ihr nur zufolge ihrer Annahme durch den Logos zu, der als hypostatischer und persönlicher Träger das Sein hat. Da sie ihm nun nicht bloß accidentell inhärirt, sondern persönlich eigen ist, als eine neu hinzugetretene Habitudo seiner präexistenten Persönlichkeit, so wird sein Esse durch Annahme der Menschheit nicht verdoppelt, indem es eine und dieselbe Person ist, welche Gott und welche zugleich Mensch ist [1]). Anders verhält es sich vermöge der Zweiheit der Naturen in Christo mit dem Wollen und Wirken Christi, weil Wille und Wirksamkeit in der Natur eines Seienden begründet sind. Christo den menschlichen Willen absprechen, heißt seine menschliche Natur verstümmeln; und wer glaubt, daß die Menschheit Christi als Instrument der Gottheit keinen eigenen Willen haben konnte, übersieht eben, daß jedes Instrument nach seiner Art gebraucht wird [2]), und mithin die Menschheit Christi dem Logos in ihm derart als Werkzeug diente, daß sie mit eigenem Willen seine Antriebe vollführte, gleichwie auch in den Heiligen das Wollen und Voll-

[1]) Si est aliqua forma vel natura, quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid: sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona; aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasin, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. 3 qu. 17, art. 2.

[2]) Proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente; diversimode tamen secundum proprietatem naturae ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem: instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore; instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem ejus; sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in I. Polit. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum Divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem. 3 qu. 18, art. 1.

bringen durch Gott gewirkt wird. In dem menſchlichen Willen der Seele Chriſti iſt von ſelbſt auch ſchon das Vermögen der Wahl und Überlegung eingeſchloſſen, welches im Unterſchiede von der Willenspotenz als ſolcher (voluntas naturalis) die voluntas rationis genannt wird. Obwol die voluntas rationis vermöge ihres natürlichen Abſcheues gegen das an ſich Schlimme (z. B. Tod u. ſ. w.) etwas Anderes wollen konnte, als Gott, ſo war doch die voluntas rationis immerfort im Einklange mit dem göttlichen Willen, und daher auch zur Erwählung des Schlimmen disponirt, welches der natürliche Wille verabſcheut. Das eigenthümliche Begehren der ſinnlichen Natur, welches gleichfalls participativer Weiſe Wille genannt werden kann (voluntas sensualis), ließ der Logos vor dem Leiden innerhalb gewiſſer Schranken gewähren. Von einer Contrarietät zwiſchen dem Willen des Logos und der voluntas rationis einerſeits und der voluntas naturalis oder voluntas sensualitatis andererſeits kann keine Rede ſein. Denn die voluntas naturalis und die voluntas sensualitatis lehnten ſich in keiner Weiſe auf gegen den vor der voluntas rationis ergriffenen göttlichen Willen der Selbſthingabe Chriſti für das Heil der Menſchheit [1]). Auch der natürliche Wille wollte das Heil der Menſchheit, aber es war nicht ſeine Sache, dieß mit Beziehung auf etwas Anderes, das ſich als Mittel dazu verhält, zu wollen. Der ſinnliche Wille aber konnte, weil in eine tiefer liegende Sphäre gewieſen und darin abgeſchloſſen, ſich gar nicht zu einer bewußten Oppoſition gegen jenen abſoluten Zweck des göttlichen Willens erheben. Ferner hielten ſich thatſächlich ſowol der natürliche als der ſinnliche Wille innerhalb der ordnungsgemäßen Schranken ihres Begehrens, ohne jenen abſoluten Willen zu hemmen oder zu verzögern [2]); und umgekehrt war ihnen die Äuße-

[1]) Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quamdam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum; puta si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, et aliquis ejus consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non erit contrarium voluntatis; nisi forte intantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum; tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. 3 qu. 18, art. 6.

[2]) Si enim homo vult unum secundum appetitum rationis, et vult aliud

rung ihres naturgemäßen Begehrens vom göttlichen Willen und von der voluntas rationis verstattet und frei gegeben, mithin ihre Äußerung kein Widerspruch gegen den Willen des Logos und den wahlfreien Entschluß der menschlichen Seele Christi. Aus dem Gesagten ergibt sich in weiterer Folge eben sowol, daß in Christo neben dem göttlichen Wirken eine menschliche Thätigkeit statt hatte [1]), als auch, daß diese Thätigkeit mit seiner menschlichen Natur vollkommener zusammenstimmte, als in irgend einem anderen Menschen, indem die sensitive Thätigkeit nach ihrer sittlichen Bestimmbarkeit vollkommen von seinem vernünftigen Willen beherrscht war, und die nicht sittlich bestimmbaren Functionen des animalischen und vegetativen Lebens mit seinem Willen vor sich giengen, indem es sein freier Wille war, daß die sinnliche Seite in ihm nach ihren natürlichen Gesetzen wirken und leiden sollte. Wenn man nun, in Rücksicht auf den Unterschied zwischen actus hominis und actus humanus in jedem die specifisch menschliche Thätigkeit als Eine erkennt (indem am actus hominis das specifisch Menschliche, das rationell Bestimmte fehlt) — so wird noch weit mehr die menschliche Thätigkeit und Wirksamkeit Christi als Eine erkannt werden müssen, da die verschiedenen Functionen seiner menschlichen Natur weit harmonischer geordnet sind als in jedem anderen Menschen.

Es fragt sich nun, welche Prädicate aus der hypostatischen Einigung der Menschheit mit der Gottheit für die Person Christi an sich und nach ihren inneren Verhältnissen, so wie nach ihren

---

secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus in tantum praevaleat, quod vel immutet vel retardet appetitum rationis; sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Ibidem.

[1]) Operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei: sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scil. illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis simul illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes specie differentes secundum ejus duas naturas; quaelibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio et una sanatio. 3 qu. 19, art. 1.

Verhältniſſen zum göttlichen Vater und zum menſchlichen Geſchlechte ſich ergeben. Kann man erſtlich ſagen, daß Chriſtus Einer und Eines (Unus et Unum) ſei? Wären in Chriſto zwei Perſonen, ſo wäre er nicht Einer, ſondern Zwei (Duo in gen. masc.); wären in ihm zwei Supposita, ſo müßte das Zahlwort duo wenigſtens in genere neutro von ihm prädicirt werden. Iſt aber in Chriſtus nur Ein Suppoſitum, ſo iſt er nicht bloß Unus, ſondern auch Unum. Denn eine Zweiheit iſt in Chriſto bloß rückſichtlich der Naturen, deren eine, die menſchliche, ſich von Chriſto nicht in abstracto, ſondern nur in concreto ausſagen läßt, weil ſie nicht für ſich, ſondern nur kraft ihrer Annahme durch ihren perſönlichen Träger beſteht, daher wenigſtens in Beziehung auf das esse Christi nur ein Unum vorhanden iſt [1]). Weil das Gottſein und Menſchſein Chriſti Ein gemeinſames Suppoſitum haben, ſo kann jede der beiden ſupponirten Naturen in concreto eine von der anderen ausgeſagt werden; man kann daher ſagen: Deus est homo — und: Homo est Deus [2]). Aus demſelben Grunde kann auch, was dem Menſchenſohne zukommt, vom Sohne Gottes ausgeſagt werden und umgekehrt; aber man kann nicht, was der menſchlichen Natur an ſich zukommt, auf die göttliche übertragen [3]), und von der gött-

---

[1]) In mysterio divinae Trinitatis natura divina praedicatur etiam in abstracto de tribus personis; et ideo simpliciter potest dici quod tres personae sint unum. Sed in mysterio Incarnationis non praedicantur ambae naturae in abstracto de Christo; et ideo non potest simpliciter dici, quod Christus sit duo. 3 qu. 17, art. 1.

[2]) Mit Beziehung auf die unmittelbar vorausgehende Anmerkung hier eine andere Stelle: Tres personae divinae conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito; et ideo non praedicantur de invicem. In mysterio autem Incarnationis naturae quidem, quia distinctae sunt, de invicem non praedicantur, secundum quod significantur ut in abstracto (non enim natura divina est humana): sed quia conveniunt in supposito, praedicantur de se in vicem in concreto. 3 qu. 16, art. 1.

[3]) In divinis realiter est idem persona cum natura; et ratione hujus identitatis divina natura praedicatur de Filio Dei; non tamen est idem modus significandi; et ideo quaedam dicuntur de Filio Dei quae non dicuntur de divina natura; sicut dicimus, quod Filius Dei est genitus, non tamen dicimus, quod natura divina sit genita. Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus, quod Filius Dei passus est; non autem dicimus, quod divina natura sit passa. 3 qu. 16, art. 5.

lichen Natur auf die menſchliche nur dasjenige, woran letztere zu participiren fähig iſt [1]). Die Formel: Deus homo factus est — rechtfertigt ſich aus der Richtigkeit der Formel: Deus est homo; das fieri involvirt keine Mutation von Seite Gottes, ſondern nur von Seite der angenommenen Natur [2]). Die Formel: Homo factus est Deus — iſt unzuläßig, weil ſie eine Exiſtenz der Menſchheit vor deren Annahme durch die Gottheit involvirt. Die Formel: Christus est creatura muß mit Discretion und näherer Beſtimmung angewendet werden, um nicht Arianiſch zu klingen; ähnlich wie die Formeln: Christus est incorporeus, impassibilis, die ohne Reſtriction an die Irrlehren der Manichäer oder Doketen mahnen würden. Auf Chriſtus zeigend zu ſagen: Hic homo incepit esse — wäre falſch geſprochen. Denn da in Chriſto nur Ein Suppoſitum iſt, ſo wäre unter dem hic offenbar der Gott in Chriſtus gemeint [3]); und geſetzt, die Formel wäre an ſich zuläßig, ſo müßte ſie vermieden werden, weil ſie ſo ſehr an die Arianiſche Irrlehre, daß Chriſtus Geſchöpf ſei, und zu ſein angefangen habe, erinnert. Richtig iſt: Christus, secundum quod homo, est creatura; wofern nicht homo als hic homo genommen wird. Christus secundum quod homo, est Deus, iſt zuläßig, wenn man homo im Sinne

---

[1]) Ea quae sunt divinae naturae, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam: unde ea, quae participari non possunt a natura humana (sicut esse increatum aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative accipit ab humana natura; et ideo ea quae sunt humanae naturae, nullo modo possunt dici de divina natura. 3 qu. 16, art. 5.

[2]) Ea quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque ejus mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: Domine, refugium factus es nobis, psalm. LXXXIX, 1. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. 3 qu. 16, art. 6.

[3]) Nec obstat, quod incipere esse convenit humanae naturae, quae significatur per hoc nomen homo; quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito. 3 qu. 16, art. 9.

von hic homo nimmt. Man kann auch ſagen: Christus, secundum quod homo, est hypostasis; wofern man homo mit Beziehung auf die Subſiſtenz der menſchlichen Natur im göttlichen Suppoſitum verſteht.

Da die menſchliche Natur Gott unterthan iſt und die Proprietäten der Natur ihrem Träger zukommen, ſo wird Chriſtus als göttlicher Träger der von ihm angenommenen Menſchennatur mit Recht ein Unterthan ſeines himmliſchen Vaters genannt [1]). In der heiligen Schrift iſt eine dreifache Unterthanſchaft Chriſti ausgeſagt: Die subjectio secundum gradum bonitatis (Matth. 19, 17), die subjectio servitutis (Phil. 2, 10), die subjectio obedientiae (Ebend. V. 8). Aus gleichem Grunde kann Chriſtus auch ſein eigener Unterthan genannt werden, nur muß dieß, wie das vorige Prädicat, mit hinzugefügter näherer Beſtimmung gebraucht werden [2]), damit nicht in dem einem Falle eine Arianiſche [3]), in dem anderen Falle eine Neſtorianiſche Formel aſſerirt werde [4]). Andererſeits iſt Chriſtus

---

[1]) Quamvis non proprie dicatur, quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod quaelibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subjectum vel servum secundum humanam naturam. 3 qu. 20, art. 1.

[2]) Cum hoc nomen Christus sit nomen personae, sicut et hoc nomen Filius, illa per se et absolute possunt dici de Christo, quae conveniunt ei ratione suae personae, quae est aeterna; et maxime hujusmodi relationes, quae magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quae conveniunt ei secundum humanam naturam, se ei potius attribuenda cum determinatione, ut videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum et dominum et praesidentem; quod autem sit subjectus vel servus vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scil. secundum humanam naturam. 3 qu. 20, art. 2.

[3]) Non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subjectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiamsi haec determinatio non apponatur; quam tamen convenientius est apponere ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre. 3 qu. 20, art. 1.

[4]) Cum dicitur Christus esse dominus vel servus sui ipsius, hoc potest intelligi dupliciter: Uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personae; quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis, quod pertinet ad haeresim Nestorii.... 3 qu. 20, art. 2.

auch als Menſch Gottes Sohn, und zwar Sohn im eigentlichſten Sinne des Wortes, nicht bloß durch Adoption; ein Adoptionsverhältniß des Menſchen in Chriſtus zu Gott könnte nur im Neſtorianiſchen Sinne, oder unter Vorausſetzung zweier Suppoſita in Chriſto behauptet werden [1]). Chriſtus wird als Menſch mit Recht auch der prädeſtinirte Sohn Gottes genannt; ja man kann auch ſagen: Chriſtus als Menſch iſt vorausbeſtimmt worden, Gottes Sohn zu ſein, wobei es ſich nur um eine richtige Deutung der Formel handelt, da nicht geſagt ſein will, daß Chriſtus als Menſch oder vermöge ſeiner Menſchheit Sohn Gottes ſei [2]).

Im Verhältniß zu uns iſt Chriſtus zufolge ſeiner göttlichen Perſönlichkeit der Anbetungswürdige. Zufolge der Einheit ſeiner Perſon iſt es Eine Adoration, die wir ihm zollen, und die zugleich auf Gottheit und Menſchheit in ihm ſich bezieht [3]); aber die Urſache der Adoration iſt eine doppelte, und daher zu unterſcheiden zwiſchen der Anbetung, die der Gottheit in ihm, und zwiſchen der Huldigung, die der durch alle Arten der Gnaden in jeder Weiſe höchſt vollendeten Menſchheit dargebracht wird [4]), obwol auch der

[1]) In Christo non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra, quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. 3 qu. 20, art. 3.

[2]) Cum dicitur: „Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei," haec determinatio „secundum quod homo" potest referri ad actum significatum per participium, dupliciter: Uno modo ex parte ejus quod materialiter cadit sub praedestinatione, et hoc modo est falsa; est enim sensus, quod praedestinatum sit ut Christus secundum quod homo, sit Filius Dei: et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scil. praedestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanae naturae. Et secundum hoc dicitur praedestinatus, secundum quod homo. 3 qu. 24, art. 2.

[3]) In Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris; in mysterio autem Incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi. 3 qu. 25, art. 1.

[4]) Nec hoc est inconveniens; quia ipsi Deo Patri debetur honor latriae

Menſchheit, ſo weit nicht ihre Natur, ſondern ihr im Logos beſtehendes Sein in's Auge gefaßt wird, Anbetung gebührt [1]). Die Adoration, die dem Bilde Chriſti geweiht wird, bezieht ſich ſelbſtverſtändlich nicht auf das Bild als ſolches, ſondern auf den durch daſſelbe Dargeſtellten; dem Dargeſtellten gebührt Anbetung, mithin iſt er auch in ſeinem Bilde anzubeten [2]). Man pflegt Bild und Kleid eines Königs zu ehren; das Kreuz, an welchem Chriſtus hieng, iſt Bild der am Kreuze ausgeſtreckten Geſtalt Chriſti, und hat, vom Blute Chriſti überronnen, ſeinen Leib ſo nahe wie ein Kleid berührt. Alſo hat es aus doppeltem Grunde Anſpruch auf Anbetung, und wir ſprechen das Kreuz ſo an, wie Chriſtum ſelber: O crux ave — ſingt die Kirche am Paſſionsſonntage,

O crux ave, spes unica,
Hoc passionis tempore
Auge piis justitiam,
Reisque dona veniam.

Jedes andere Crucifix aber iſt gleich einem Bilde Chriſti zu adoriren. Der Mutter Chriſti gebührt nicht Anbetung (cultus latriae), ſondern als einem Geſchöpfe nur Huldigung (cultus duliae), aber als der Gottes-Mutter Huldigung im eminenten Grade, mehr als allen anderen Creaturen (cultus hyperduliae). Der heilige Auguſtinus bemerkt, daß, wenn uns ein Kleid, ein Ring u. ſ. w. verſtorbener Eltern theuer iſt, ihre leiblichen Überreſte uns um ſo mehr gelten müſſen. Dieß iſt auf die Reliquien und Leiber der Heiligen anzuwenden; die Heiligen ſind Glieder Chriſti, Söhne und Freunde Gottes, und unſere Fürbitter — ihre Leiber waren Tempel und Organe des ihnen einwohnenden und in ihnen wirkenden heiligen

---

propter Deitatem, et honor duliae propter dominium, quo gubernat creaturam. Unde super illud psalm. VII: Domine Deus meus, in te speravi, dicit Glossa interl.: Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus omnium per creationem, cui debetur latria. 3 qu. 25, art. 2.

[1]) Adoratio humanitatis Christi potest intelligi, ut sit ejus sicut rei adoratae; et sic adorare carnem Christi nihil aliud est quam adorare Verbum Dei incarnatum; sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae. Ibidem.

[2]) 3 qu. 25, art. 3.

Geiſtes und ſollen einſt glorreich wiedererſtehend nach der Herrlichkeit des Leibes Chriſti geſtaltet werden. Gott ſelber ehrt ſie, indem er an ihren Gräbern Wunder geſchehen läßt.

c. Die ſucceſſive Entfaltung der durch die Incarnation vermittelten Offenbarungs- und Heilsthätigkeit des Sohnes Gottes.

Chriſtus wurde von einem Weibe geboren. Zwar hätte ſich das ewige Wort aus jedwedem Erdenſtoffe einen Leib ſchaffen können; dieſe Art der Fleiſchwerdung aber war vorzugsweiſe angemeſſen, weil durch ſie die menſchliche Natur geadelt und die Wahrhaftigkeit der Einfleiſchung ſicher geſtellt wurde. Die Mutter Chriſti mußte Jungfrau ſein und auch im Empfange Chriſti Jungfrau bleiben. Denn es ziemte ſich nicht, daß der göttliche Vater Chriſti die Würde der Vaterſchaft mit einem Geſchöpfe theilte; der Sohn als ewiges Wort mußte ohne Corruption der Mutter empfangen werden, weil es zur Eigenheit jedes Wortes gehört, ohne Corruption des Herzens, aus dem es entſteht, empfangen zu werden, ja eine Corruption des Herzens die Conception des Wortes unmöglich macht; Chriſto durfte die Erbſünde nicht anhaften, die jedem irdiſch Gebornen zufolge der Zeugungsluſt ſeiner Erzeuger anhaftet; Chriſtus kam, damit die Menſchen, nicht aus dem Fleiſche oder Blute oder aus der Begierlichkeit des Fleiſches, ſondern aus Gott (i. e. ipsa Dei virtute) wiedergeboren würden, wozu ſeine eigene Empfängniß den muſterbildlichen Anfang zu machen hatte [1]). Maria

---

[1]) Gegen den Einwurf, daß die Materie des empfangenen Leibes aus mütterlichem und väterlichem Samen zugleich gezogen ſein müſſe: Dicendum, quod secundum Philosophum in I. de Gener. anim., semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens; sola autem femina materiam subministrat conceptui. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia foetus concepti in animalibus, manifestum est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam, nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quae est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcunque formam. Unde sicut transmutavit limum terrae

blieb auch während und nach der Geburt Jungfrau. Sie blieb es während der Geburt (Jesai. 7, 14); denn das Wort wird ohne Corruption des Herzens (nicht bloß erzeugt, sondern auch) nach Außen gestellt; Christus ist gekommen, unser Verderbniß aufzuheben, konnte also nicht durch eine Corruption seiner Mutter in die Welt treten; der die Eltern zu ehren gebot, konnte nicht durch eine die Virginität der Gebärenden verletzende Geburt die Ehre seiner Mutter schmälern wollen. Maria blieb nach der Geburt Jungfrau; Christus mußte, wie der Eingeborne seines himmlischen Vaters, so auch der Eingeborne seiner irdischen Mutter sein; der zum Heiligthum des heiligen Geistes geweihte Mutterschooß durfte durch keinen Mann entweiht werden, Maria, durch einen göttlichen Sohn beglückt, nach keinem anderen verlangen, Joseph keine Entweihung des Schooßes der Braut des heiligen Geistes wagen. Um Mutter Christi werden zu können, mußte Maria im Voraus mit einer besonderen auszeichnenden Fülle von Gnaden begabt werden. Sie stand als Mutter Christo näher, denn irgend ein Mensch, und durch ihre Vermittelung sollte allen Anderen Heil und Gnade zu Theil werden; demnach mußte sie auch an Reichthum der Gnaden allen Anderen vorausgehen, und ihrem Sohne zunächst stehen [1]). Erstlich war durch die Würde ihrer Mutterschaft das Freisein von jeder persönlichen Sünde und Verschuldung gefordert; dieses Freisein ist

---

in corpus Adae, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiamsi non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum. 3 qu. 28, art. 2.

[1]) Man hat aber das Ave gratia plena nicht so zu verstehen, als ob kein Wachsthum der Gnade in ihr mehr möglich gewesen wäre: In rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formae, quae est potior; nam et ipse calor est perfectior, qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis; sicut ignis perfectissime habet proprias qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in Beata Virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi: et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in beata Virgine ex praesentia Filii Dei in ejus utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria. 3 qu. 27, art. 5.

aber nur unter Voraussetzung einer ihrem bewußten Dasein und Wirken vorausgehenden Heiligung denkbar, durch welche der jedem Menschen angeborne fomes peccati vollständig wirkungslos gemacht wurde, bis er endlich im Empfange des Gottessohnes gänzlich aufgehoben ward. Wenn andere erwählte Männer schon im Mutterschooße geheiligt worden sind, so muß das Gleiche auch bei Maria statt gehabt haben, und zwar nach erfolgter Beseelung ihres Leibes, da nicht der Leib, sondern die Seele Subject der Erbschuld ist, von welcher Maria durch die Heiligung gereinigt werden sollte [1]). Christi Menschheit hingegen konnte der Erbschuld in keiner Weise unterliegen. Denn er war nicht in sinnlicher Lust empfangen, und demzufolge haftete an seinem Fleische auch nicht die Sünde, durch welche die libidinös gezeugte Frucht inficirt wird, und weiters war an seinem Leibe nichts Actuelles, was auf seine menschlichen Vorväter und auf Adam zurückzuleiten gewesen wäre, indem die Materie seines Leibes erst in der heiligen Jungfrau aus deren reinstem Blute zubereitet worden war. Das Blut ist nicht actuell, sondern nur potenziell ein Theil des Leibes; actuelle Theile des Leibes sind Fleisch und Bein. An Maria's Leibe sind die actuellen Theile als Gebilde zu betrachten, welche durch die agirende Kraft des väterlichen Samens geformt worden sind; und da es sich mit dem Leibe ihres Vaters und dessen Erzeugers u. s. w. eben so verhält, so war allerdings ihr Leib secundum seminalem rationem in Adam enthalten. Von diesem actuellen Leibe konnte aber nicht die Materie des Leibes Christi genommen werden; schon deßhalb nicht, weil Christus, der als Wiederhersteller der menschlichen Natur gekommen war, seinen Eintritt in die Menschheit nicht mit einer Corruption oder Imminution des mütterlichen Leibes beginnen konnte. Eine solche Imminution findet aber überhaupt bei der Zeugung nicht statt, und selbst der Same des Weibes ist keine nothwendige Materie der Fötusbildung, und eben so wenig das menstruirte Blut, sondern lediglich das reine, nicht von der Natur selber ausgestoßene Blut. Demzufolge bedurfte es zur Bildung des Leibes Christi auch nicht des Samens und Menstruums des mütterlichen Leibes; diese konnten und durften nicht einmal beigezogen werden, weil sie nur durch die Kraft des männlichen Samens afficirt werden und nicht ohne sinn-

[1]) Vgl. übrigens Bd. I, S. 868, Anmerkung.

liche Luſtempfindung ſich auflöſen laſſen. Dieß Alles beachtet, bleibt für die Abkunft Chriſti von Adam bloß ſo viel übrig, daß er Abkömmling Adam's iſt, weil ſeine Mutter ein Sproſſe Adam's war, wie jeder andere Menſch; als quantitativ Stoffliches präexiſtirte kein Menſchenleib in Adam, in Adam als activem Principe der Generation exiſtirten Alle außer Chriſtus, Chriſtus ſelbſt aber hängt mittelſt ſeiner Mutter einfach nur per modum originis mit Adam zuſammen.

Maria verhielt ſich im Momente der Empfängniß rein paſſiv [1]), actives Princip der Erzeugung war der heilige Geiſt. Zwar iſt die Conception ein Werk der geſammten Dreieinigkeit [2]), dem heiligen Geiſte aber kam es im Beſonderen zu, Bildner der von der Jungfrau ſubminiſtrirten Materie des Leibes Chriſti zu ſein. Denn die Incarnation gieng aus einer Bewegung der göttlichen Liebe hervor, die gemeinſame Liebe des göttlichen Vaters und Sohnes aber iſt der heilige Geiſt; die Aufnahme der Menſchheit Chriſti in die hypoſtatiſche Union mit dem Logos war in Abſicht auf die Menſchheit Chriſti ein Werk der Gnade, Princip der Gnade aber iſt der heilige Geiſt; der von der Jungfrau empfangene Sohn ſollte heilig und Gottes Sohn ſein, Heiligkeit und Gotteskindſchaft wird aber durch den heiligen Geiſt gewirkt. Das kirchliche Symbol ſagt: Conceptus de Spiritu sancto; die Präpoſition de ſagt ſowol die Urheberſchaft des heiligen Geiſtes in Abſicht auf den Leib Chriſti, als auch die Conſubſtanzialität des in dieſem Leibe incarnirten Logos mit dem heiligen Geiſte aus [3]) — daher iſt der ganze Chri-

---

[1]) Cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur II. de Coelo, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur, quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae; propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. 3 qu. 32, art. 4.

[2]) Patri attribuitur auctoritas respectu personae Filii, qui per hujusmodi conceptionem sibi assumsit humanam naturam; Filio autem attribuitur ipsa carnis assumtio; sed Spiritui sancto attribuitur formatio corporis, quod assumitur a Filio. 3 qu. 32, art. 1.

[3]) Sicut cum dicamus hominem aliquem esse de suo patre. 3 qu. 32, art. 2.

ſtus Subject des Prädicates: Conceptus. Gleichwol kann man den heiligen Geiſt nicht den Vater Chriſti nennen. Denn wo etwas im vollkommenſten Sinne von einem Subjecte prädicirt wird, läßt ſich daſſelbe Prädicat nicht zugleich auch in einem unvollkommenen Sinne anwenden [1]); nun aber kommt Chriſto die Gottesſohnſchaft im vollkommenſten Sinne zu, ſofern er aus dem ewigen Vater gezeugt iſt, wozu ſich die creatürliche Gottesſohnſchaft, die anerſchaffene ſowol als die durch Gnade erneuerte, als etwas Unvollkommenes verhält, weil keine vollkommene Ähnlichkeit zwiſchen Hervorbringer und Hervorgebrachtem vorhanden iſt.

Der Act des Empfangens vom heiligen Geiſte vollzog ſich in Einem Momente. So geziemte es ſich der unbegränzten Gotteskraft des heiligen Geiſtes, ſo der Würde des göttlichen Sohnes, der nicht auch nur Einen Moment mit einem unfertigen Leibe verbunden ſein konnte. Der fertige Leib kann keinen Moment ohne Vereinigung mit dem Logos gedacht werden, weil der Logos hypoſtatiſcher Träger der Menſchennatur iſt; alſo eignete er dem Logos ſchon im Momente der Conception. Der Leib Chriſti war ſchon im Momente der Empfängniß ein beſeelter Leib. Denn der Logos verband ſich mit dem Leibe mittelſt des Intellectes, der Intellect aber konnte nur mittelſt der Seele mit dem Leibe vereinigt ſein. Da die menſchliche Seele Chriſti ſchon im Momente der Empfängniß vorhanden war, ſo war in und mit ihr in eben demſelben Momente auch ſchon das Subject der Gnaden vorhanden, welche der Menſchheit Chriſti zufolge ihrer hypoſtatiſchen Union mit dem Logos zukamen, mithin war er auch ſchon im Momente der Conception im Vollbeſitz der Gnaden. Er war ſchon im Momente ſeiner Empfängniß vollkommener Menſch nach Seele und Leib; alſo trat auch damals ſchon jene Thätigkeit der Seele ein, welche, weil kein phyſiſcher Proceß, ihre Acte in instanti ſetzen kann, nämlich das Denken, Wollen [2]) und Empfinden; des Empfindens war er fähig, weil

---

[1]) Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis; nunquam dicitur homo secundum illam significationem, qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. 3 qu. 32, art. 3.

[2]) Esse est prius natura quam agere. Non tamen est prius tempore; sed simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid

ſein Körper ſchon im erſten Augenblicke ein organiſirter Körper war, und hätte ihm auch der Gebrauch der Sinne gefehlt[1]), ſo würde die scientia infusa den Mangel ſinnlicher Anſchauung erſetzt haben. Chriſtus war ſchon im erſten Augenblicke ſeines Menſchſeins im Beſitze der göttlichen Gnadenfülle; da es ihm zukam, die vollkommenſten Gnaden zu beſitzen, ſo wurde ihm gleich im Beginne nicht bloß die Gnade habitueller Heiligung, wie den Unmündigen, ſondern die Heiligungsgnade der Erwachſenen zu Theil, welche zum ſittlichen Verdienen befähigt. Und da es ihm zukam, der himmliſchen Gnaden im höchſten und vollkommenſten Maaße theilhaft zu ſein, ſo kam ihm vom erſten Augenblicke an die Gnade der ſeligen Anſchauung zu.

Die heilige Jungfrau wird als Gebärerin Chriſti Gottesmutter genannt, und mit Recht; indem die Menſchheit Chriſti ſchon im Momente der Conception den Logos zum hypoſtatiſchen Träger hatte, und demzufolge das Subject des Empfangenwerdens und Geborenwerdens der von Chriſtus angenommenen Menſchheit geweſen iſt. Demzufolge muß auch Chriſtus der Sohn der Jungfrau genannt werden, obgleich Chriſtus als Perſon und göttliche Perſon nicht erſt durch die Geburt aus der Jungfrau zum Sohne geworden iſt, ſondern es ſeit ewig vermöge ſeiner Gezeugtheit durch den Vater iſt. Obſchon aber ſein Sohnſchaftsverhältniß zur Jungfrau gleich dem Herrſchaftsverhältniſſe Gottes zur Creatur eine bloße relatio rationis iſt, ſo iſt doch das Mutterſchaftsverhältniß der Jungfrau ein reales, und zwar von der göttlichen Vaterſchaft verſchiedenes, weil beide Relationen in zwei ſpecifiſch verſchiedenen Urſachen gründen; daher es auch möglich iſt, von Chriſto eine doppelte

---

impediens; sicut ignis simul dum generatur incipit calefacere et illuminare. Sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem; illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii. 3 qu. 34, art. 2.

[1]) Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suae conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus; quo sensu proles concepta sentit in matre, etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in II. de Gener. animal.. Unde cum Christus in primo instanti suae conceptionis habuerit animam rationalem, formato jam et organizato corpore ejus, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus. Ibidem.

Sohnſchaft auszuſagen [1]), gleichwie von ihm vermöge der Zweiheit der Naturen eine doppelte Geburt, eine ewige und eine zeitliche, ausgeſagt wird [2]). Da Chriſtus aus dem Schooße der Jungfrau ohne Öffnung deſſelben hervorgieng, ſo war die Geburt ein ſchmerzloſer Vorgang, entzückend für Maria durch den Anblick des an's Licht der Welt getretenen Gottesſohnes.

Die Geburt des Heilandes durfte nicht ſogleich allgemein bekannt werden, denn ſonſt wäre er nicht gekreuzigt, und ſomit das Erlöſungswerk nicht vollzogen worden, der Glaube an ihn wäre ohne Verdienſt geweſen, und man würde vielleicht bei näherer Bekanntſchaft mit den Umſtänden ſeiner Empfängniß und Geburt die Wahrhaftigkeit ſeiner Menſchennatur in Zweifel gezogen haben. Nach der Ordnung der göttlichen Weisheit ſollte aber die Geburt des Heilandes zuerſt Einigen offenbar werden, um durch dieſe allwärts verkündet zu werden. Als Boten hiezu wurden die Hirten, die Weiſen aus dem Morgenlande und Simeon und Anna erwählt: die Hirten als Repräſentanten des Judenthums, der nahe Wohnenden, der Armen und Einfältigen; die Weiſen als Repräſentanten der heidniſchen Welt, der fernen Gegenden, der Weiſen und Mächtigen; Simeon und Anna als Repräſentanten des männlichen und weiblichen Geſchlechtes, und der Gerechten aus Israel im Gegenſatze zu der durch die Magier repräſentirten ſündigen Heidenwelt. Dieſen erſten Boten der Heilsgeburt wurde die Thatſache der Erſcheinung des Heiles nicht durch Chriſtus ſelber, ſondern durch andere Geſchöpfe Gottes offenbar, damit nicht durch eine ſofortige Kundgebung der Gottesmacht Chriſti dem Glauben an ihn das Verdienſtliche benommen würde. In dieſer Hinſicht war es wieder höchſt angemeſſen, daß die mit höheren Offenbarungen bereits ver-

---

[1]) Si sint causae diversae specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales rationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque; et ideo rationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum vel eorundem, secundum diversas doctrinas. 3 qu. 35, art. 5.

[2]) Natura comparatur ad nativitatem sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversi ficatur secundum diversitatem terminorum, ut patet per Philosophum in V. Physic. 3 qu. 35, art. 2.

trauten Juden (Hirten) durch Engel, Simeon und Anna durch unmittelbare Erleuchtung des heiligen Geiſtes, die heidniſchen Weiſen aber als Repräſentanten des heidniſchen Naturalismus und der heidniſchen Wiſſenſchaft durch einen Stern belehrt wurden. Auch die Ordnung in der Aufeinanderfolge dieſer Offenbarungen war bedeutungsvoll; zuerſt erfuhren die Hirten die Ankunft des Weltheilandes, weil zuerſt die Armen davon Kunde erhalten ſollten und aus ihnen vornehmlich die Apoſtel gewählt wurden, ſodann kamen die Magier an die Reihe [1]), weil nächſt den Schafen des Hauſes Iſrael die Heidenwelt zum Heile berufen war; zuletzt am vierzigſten Tage Simeon und Anna als Repräſentanten der ganzen Judenſchaft. Der Stern, welcher den Magiern erſchien, war kein gewöhn-

---

[1]) Über die Zeit, zu welcher den Magiern der Stern erſchien: De apparitione stellae quae apparuit Magis duplex est opinio. Chrysostomus enim (alius auctor sup. Matth. hom. II. in Op. imperf.) et Augustinus (in serm. Epiphan. VII.) dicunt quod stella Magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem: et tunc praemeditantes, et se ad iter praeparantes, a remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum tertia decima die a sua nativitate. Unde et Herodes statim post recessum Magorum videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros a bimatu et infra, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a Magis audierat. Alii vero dicunt, stellam apparuisse primo, cum Christus natus est; et statim Magi, visa stella iter arripientes, longissimum iter in XIII diebus peregerunt, partim quidem adjuti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate; et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cujus doctrinae sectatores fuerunt. Dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad orientalem partem terrae Judaeorum. Et secundum hoc Herodes non statim recedentibus Magis, sed post biennium pueros interfecit; vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel aliquorum periculorum terroribus agitatus a cura interficiendi puerum interim destitisse; vel quia potuit credere Magos fallacis stellae visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire, ut Augustinus dicit (in II. de Consensu Evang. c. 11). Ideo autem non solum bimos pueros interfecit, sed etiam infra, quia ut Augustinus dicit in quodam serm. de Fest. Innocentium (habetur in gloss. ord. super illud Matth. II: A bimatu etc.) timebat, ne puer, cui sidera famulantur, speciem suam paulo supra aetatem vel infra transformaret. 3 qu. 36, art. 6.

licher Stern, ſondern wurde eigens aus Anlaß der Geburt Chriſti von Gott erſchaffen; er war kein gewöhnlicher himmliſcher Stern, indem er ſich von Norden (Perſien) nach Süden (Judäa) bewegte, bei Nacht und Tag leuchtete, von Zeit zu Zeit unſichtbar wurde, keine ununterbrochene Bewegung hatte, und endlich über dem Orte, wo Chriſtus und Maria waren, ſich niederließ.

Chriſtus mußte am achten Tage nach ſeiner Geburt beſchnitten werden, damit die Wahrhaftigkeit ſeines irdiſchen Leibes dargethan, die göttliche Anordnung der Beſchneidung anerkannt, ſeine Abkunft von Abraham beſtätigt und den Juden ein Vorwand zur Exception gegen ihn benommen würde, ferner um uns ein Beiſpiel des geſetzlichen Gehorſams zu geben, und zu zeigen, daß er die Natur der verſündeten Menſchheit annehmend das Mittel zur Reinigung des verſündeten Fleiſches nicht verſchmähe; endlich um durch Übernahme der Laſt des Geſetzes für alle Zukunft Andere davon zu befreien. Die Darſtellung im Tempel war von Seite Chriſti und Mariä ein Act des Gehorſams gegen das Geſetz; Maria bedurfte an ſich, weil durch die Geburt nicht verunreinigt, keiner Reinigung, die typiſche Bedeutung der Darſtellung im Tempel fiel bei Chriſtus hinweg, da er ſelber derjenige war, auf welchen der im Geſetze angeordnete Act hinwies.

Da Chriſtus nicht bloß das Geſetz des alten Bundes erfüllen, ſondern auch das Geſetz des neuen Bundes durch ſeine Übung einleiten ſollte, ſo wollte er neben der Beſchneidung auch die Taufe empfangen. Zwar bedurfte er für ſich der Taufe nicht, aber als Repräſentant der Gattung tauchte er den ganzen alten Adam in die reinigenden Fluthen des Jordan, und zeigte vorbildlich, was an allen Gliedern der neuteſtamentlichen Kirche zu geſchehen habe; und endlich wollte er das Element heiligen, mittelſt deſſen die Taufgnade applicirt wird. Da er, des heiligen Geiſtes voll, keiner Geiſtestaufe bedurfte, ſo konnte Johannes das Amt des Täufers an ihm übernehmen; zudem ſollte hiedurch das Taufamt des Johannes eine göttliche Beſtätigung erhalten. Chriſtus war dreißig Jahre auf Erden, als er die Taufe empfieng; das dreißigſte Jahr iſt das Alter der vollendeten Reife, in welchem Chriſtus ſein meſſianiſches Amt antrat (vgl. 1 Moſ. 41, 46; 2 Kön. 5, 4; Ezech. 1, 1); es deutete auf das Vollalter der Gnade hin, in welches die Taufe einführt, und Niemand konnte Chriſto, der bis zum dreißigſten Jahre

unter dem alten Geſetze lebte, nachſagen, er habe deßhalb ein neues Geſetz verkündet, weil er das alte nicht zu tragen vermocht. Er ließ ſich im Jordan taufen; durch den Jordan zogen die Israeliten in das Land der Verheißung ein, und Elias theilte die Fluthen des Jordan, als er im feurigen Wagen gen Himmel fahren ſollte. Mit dieſen Thatſachen ſind die Wirkungen der Taufe, Aufnahme in's Reich Gottes und Mittheilung des heiligen Geiſtes angezeigt. Die Wirkungen der chriſtlichen Taufe ſollten auch durch die himmliſchen Vorgänge während der Taufe Chriſti angezeigt werden. Es öffnete ſich der Himmel; denn die Kraft der chriſtlichen Taufe iſt vom Himmel, auf die Erhebung zum Himmel durch den Glauben weist die Taufe als ſpecifiſches Sacrament des Glaubens hin, durch die chriſtliche Taufe wird der Eingang in's Himmelreich erſchloſſen. Es heißt aber, daß die Himmel nach Taufe und Gebet Chriſti ſich öffneten, um anzudeuten, daß die Getauften, in welchen nach Erlaſſung der Schuld noch immer der Zunder der Sünde bleibt, des immerwährenden Gebetes nöthig haben, um die in der Taufe erlangte Gnade zu bewahren. Auch deutet das Gebet Chriſti an, daß die chriſtliche Taufe in Kraft ſeines Gebetes wirkſam ſei. Die Beziehung, welche das Sichtbarwerden des heiligen Geiſtes in Taubengeſtalt auf die chriſtliche Taufe hat, legt ſich von ſelbſt dar [1]). Weil endlich

[1]) Durch die Erſcheinung des heiligen Geiſtes in Taubengeſtalt ſind die Wirkungen der Taufe ſymboliſch angedeutet: Spiritus sanctus in specie columbae apparuit super Christum baptizatum propter quatuor. Primo quidem propter dispositionem, quae requiritur in baptizato, ut scil. non fictus accedat; quia, sicut dicitur Sap. I, 5: Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum. Columba autem est animal simplex, astutia et dolo carens unde dicitur Matth. X, 16: Estote simplices sicut columbae. Secundo ad designandum septem dona Spiritus sancti, quae columba suis proprietatibus significat. Columba enim secus fluenta habitat, ut inde, viso accipitre, mergat se et evadat, quod pertinet ad donum sapientiae, per quam Sancti secus scripturae fluenta resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit, quod pertinet ad donum scientiae, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit: quod pertinet ad donum consilii, quo sancti eos homines, qui fuerunt pulli, i. e. imitatores diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro; quod pertinet ad donum intellectus, quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, haereticorum more. Item columba felle caret,

die christliche Taufe im Namen des dreieinigen Gottes gespendet wird, so sollte bei der Taufe Christi auch die Stimme des göttlichen Vaters hörbar werden, zugleich zum Zeugniß vom Himmel für denjenigen, der nunmehr im Begriffe war, seine himmlische Sendung anzutreten und öffentlich als Messias sich anzukündigen.

Der Wandel Christi war ein öffentlicher, wie es seinem Berufe entsprach; denn er kam, die Wahrheit zu lehren, die Sünder aufzusuchen, und die Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes darzustellen. Aber er zog sich zu bestimmten Zeiten auch wieder zurück, um auszuruhen, des Gebetes zu pflegen und durch sein Beispiel zu zeigen, daß man Menschengunst fliehen müsse. In Speise und Trank und anderen nothwendigen Bedürfnissen folgte er der gemeinen Sitte; aber er übte zeitweilig auch strenge Enthaltsamkeit. Ein eigentliches Büßerleben zu führen, kam ihm nicht zu, da er nicht nöthig hatte, durch ununterbrochene Abtödtung sich erst sittlich zu üben. Christus lebte im Stande der Armuth, wie es sein unentgeltlich geübter Lehrberuf mit sich brachte; er wollte nicht irdische, sondern geistliche Schätze austheilen, vom Verdachte der Gewinnsucht frei bleiben, und die Kraft der Gottheit trat um so sichtlicher

---

quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti ira irrationali carent. Item columba in cavernis petrae nidificat; quod pertinet ad donum fortitudinis, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt i. e. suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet, quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio apparuit Spiritus sanctus in specie columbae propter effectum baptismi, qui est remissio peccatorum et reconciliatio ad Deum. Columba enim est animal mansuetum; et ideo, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XII.) in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivae, et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians; et nunc etiam columba apparet in baptismo, liberatorem nobis demonstrans. Quarto apparuit Spiritus sanctus in specie columbae super Dominum baptizatum ad designandum communem effectum baptismi, qui est constructio ecclesiasticae unitatis. Unde dicitur Ephes. V, 25, quod Christus tradidit semetipsum... ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi; lavans eam lavacro aquae in verbo vitae. Et ideo convenienter Spiritus sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbae, quae est animal amicabile et gregale. Unde Cant. VI, 8 dicitur de Ecclesia: Una est columba mea. 3 qu. 39, art. 6.

und kenntlicher hervor, je weniger er mit äußeren und irdischen Mitteln wirkte.

Christus ließ sich vom Teufel versuchen [1]), um an unserem Kampfe wider den Teufel hilfreich theilzunehmen, um uns zu mahnen, daß auch heilige Menschen nicht von dessen Versuchungen verschont bleiben, um uns zu zeigen, wie wir dawider zu kämpfen haben und endlich durch seine Theilnahme an unseren menschlichen Nöthen, die so weit gieng, daß er auch die uns quälenden Versuchungen duldete, zum zuversichtlichen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit zu ermuntern. Christus wurde in der Wüste versucht; dieß lehrt uns, daß der Versucher naht, wenn wir einsam sind, und daß er auch Jenen nachstellt, welche nach höherer Vollkommenheit streben. Endlich kann die Wüste auch ein Mysterium ausdrücken, nämlich das Exil, aus welchem Christus Adam befreien wollte. Der Versucher kam, nachdem Christus gefastet hatte; dieß zeigt, daß wir uns durch Selbstverläugnung auf den Kampf mit der Versuchung vorzubereiten haben, und daß auch gute Werke den Kampf nicht abwenden. Die Aufeinanderfolge der drei Arten von Versuchungen, die Christus bestand, zeigt uns, wie der Teufel mit dem Geringeren anfängt, um zu Schwererem und endlich zum Schwersten zu verleiten. So geschah es auch in der Versuchung der ersten Menschen. Zuerst wurde die Lust nach verbotener Speise gereizt, sodann die Eitelkeit (aperientur oculi vestri), endlich zum äußersten Hochmuth gelockt (Eritis sicut Dii). Die drei Versuchungen Christi entsprechen jenen der ersten Menschen vollkommen; auch da handelt es sich zuerst um Reizung der Gaumenlust, sodann um ein eitles Schaustück, und endlich kommt die Lockung, Macht und Reich-

---

[1]) Quod enim tentatori se offerret, fuit propriae voluntatis; unde dicitur Matth. IV: Ductus est Jesus a Spiritu in desertum, ut tentaretur a diabolo; quod Gregorius (hom. XVI. in Evang.) intelligendum dicit de Spiritu sancto, ut scil. illuc eum Spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret. Sed a diabolo passus est ut assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit ibid., si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris ipsius crucifigi. Intelligitur autem a diabolo assumtus, non quasi ex necessitate; sed quia, ut Origenes dicit (sup. Luc. hom. XXXI), sequebatur eum ad tentationem, quasi athleta sponte procedens. 3 qu. 41, art. 1.

thum der Welt um den Preis der verachtenden Abkehr von Gott zu erringen. Christus widerstand ihm nicht mit dem Aufgebote seiner Gottesmacht, sondern mit dem Worte des göttlichen Gesetzes, weil er als Mensch den Satan besiegen wollte, um die menschliche Natur zu ehren und den Widersacher desto tiefer zu demüthigen.

Nachdem Christus auf sein messianisches Amt sich vorbereitet hatte, und durch Gott selbst in dasselbe eingeführt worden war, so fieng er zu lehren und zu predigen an; zunächst unter den Juden, um zu zeigen, daß die ihnen gemachten Verheißungen durch seine Ankunft erfüllt seien; um die rechte Ordnung in der Vermittelung der Heilspredigt aufrecht zu halten, indem nach dem Vorbilde der in der himmlischen Hierarchie statthabenden Erleuchtung der niederen Engelordnungen durch die höheren auch auf Erden die Kunde des Evangeliums aus den Kreisen des erwählten Volkes zu den Heiden dringen sollte; weiters um den Juden jeden Vorwand der Beschönigung ihres Unglaubens zu entziehen; endlich um sich durch sein Wirken und Leiden unter den Juden die Macht und Herrschaft über die Heidenvölker zu verdienen. Es ziemte sich nicht, daß Christus seine Lehre schriftlich aufzeichnete; einmal, weil dem mündlichen Lehrvortrage mehr Würde zukommt als dem schriftlichen, weßhalb auch Pythagoras und Socrates nicht schriftlich lehren wollten; sodann wegen der Tiefe und Erhabenheit des Lehrwortes Christi, welche sich durch kein geschriebenes Wort zureichend ausdrücken läßt; endlich, damit die rechte Ordnung in der Vermittelung der Mittheilung seiner Lehre eingehalten würde. Denn es ziemte sich, daß er zunächst nur seine Schüler lehrte, diese aber durch Rede und Schrift die Lehre weiter verbreiteten.

Christus bekräftigte seine Lehre durch Wunder; dieselben sollten der Wahrheit seiner Lehre und der ihm einwohnenden gratia unionis Zeugniß geben. Der Zweck der Wunder Christi forderte, daß sie nicht vor dem Eintritte in das Vollalter seiner irdischen Lebensweise gewirkt wurden; denn hätte er sie früher gewirkt, so hätte die Wahrhaftigkeit seiner Menschheit in Zweifel gezogen, oder auch bevor seine Stunde gekommen, der Tod über ihn verhängt werden können; zudem waren sie, so lange er nicht lehrte, überflüssig. Auch die Verklärung Christi ist ein Wunder, insofern die himmlische Klarheit der Gottheit und der gottschauenden Seele nur zeitweilig, während des Vorganges auf dem Tabor, an seinem

Körper durchleuchtete [1]), ſonſt aber während ſeines ganzen Erdenſeins bis zu ſeiner Auferſtehung mit ſeinem Willen in ſeiner geiſtigen Innerlichkeit beſchloſſen blieb. Erſt in dem auferſtandenen Leibe war ſie eine permanente, und deßhalb natürliche, ſomit nicht mehr permanente Qualität.

Chriſtus mußte leiden, er durfte ſich dem Tode nicht entziehen; es war ihm beſtimmt und durch die Schrift vorausgeſagt, daß er leiden ſollte, er ſollte durch ſein Leiden uns erlöſen und in ſeine Herrlichkeit eingehen. Allerdings war Gott nicht an dieſe Art der Satisfaction für unſere Sünden angewieſen [2]); aber nachdem einmal ſein Leiden von Gott vorausgeſehen und vorausgeordnet war, ſtand es ihm unabweislich bevor. Gott hat dieſe Art der Erlöſung vorgezogen, weil ſie viel Gutes und Heilſames in ſich ſchloß, was ohnedem nicht bewirkt worden wäre; das opferwillige Leiden Chriſti offenbarte die Größe der Liebe Gottes zu uns Menſchen, es erbaut durch das Beiſpiel von Chriſti Gehorſam, Demuth, Starkmuth, Gerechtigkeit u. ſ. w.; es erwarb uns neben der göttlichen Vergebung auch die Gnade der Heiligung, und legt dem durch das Blut Chriſti erkauften Menſchen die eindringlichſten Beweggründe zu einer deſto ſorg-

---

[1]) Non est dicendum, sicut Hugo de Victore (eigentlich Innocentius III. de Myst. Missae, III, 12) dicit, quod Christus assumsit quatuor dotes: claritatis in transfiguratione; agilitatis ambulando super mare; subtilitatis egrediendo de clauso utero Virginis; impassibilitatis in coena, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quod divideretur. Quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corporis gloriosi; sed miraculose habuit ea, quae pertinent ad dotes. 3 qu. 45, art. 2.

[2]) Haec etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam; sicut quicunque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat psalm. L, 6: Tibi soli peccavi; quasi dicat: Potes sine injustitia mihi dimittere. 3 qu. 46, art. 2.

fältigeren Bewahrung vor der Sünde nahe; es adelte die Würde der menſchlichen Natur, welche in Chriſtus kraft ſeines Leidens zum Sieger über den Satan geworden. Chriſtus mußte am Kreuze ſterben; je fürchterlicher dieſer Tod iſt, deſto heroiſcher war er für Chriſtus; der Kreuzesſtamm deutet als Gegenbild des Baumes im Paradieſe die Genugthuung Chriſti für Adam's Schuld an; nicht bloß die Erde, ſondern auch die Räume zwiſchen Himmel und Erde, in welchen Chriſtus hieng, ſollten durch Chriſti Blut gereinigt werden; er ſollte am Kreuze erhöht uns den Weg zum Himmel bereiten; die vier Arme des Kreuzes deuten die vier Weltgegenden und mithin die Verbreitung des Heiles über die ganze Erde an, die am Kreuze ausgeſpannten Arme Chriſti waren der eine nach dem Volke Iſrael, der andere nach den Heidenvölkern ausgeſtreckt; die Länge und Breite, Höhe und Tiefe ſinnbilden nach dem heiligen Auguſtinus himmliſche Tugenden und Gnaden; der Kreuzestod des Meſſias war in altteſtamentlichen Typen vorgebildet. Zur Erlöſung der Menſchheit hätte zwar das kleinſte Leiden Chriſti hingereicht; er wollte aber in aller Weiſe leiden, weil er gekommen, die Menſchheit von allen Arten von Sünde zu erlöſen. Es ſind ſelbſtverſtändlich nur von Außen zugefügte Leiden gemeint; denn aus innerlichen Urſachen der Erkrankung u. ſ. w. zu leiden, kam ihm nicht zu. Er litt von aller Art Menſchen, von Heiden und Juden, Männern und Weibern, von Fürſten, deren Dienern und vom Pöbel; er litt in allen Beziehungen, in welchen einem Menſchen wehe gethan werden kann, in ſeinen Freundſchaftsgefühlen, da man ihn verließ, an ſeiner Ehre, an ſeinem Leumunde, an ſeinem Beſitze bei Theilung der Kleider, in der Seele durch Traurigkeit, Furcht u. ſ. w., am Leibe durch Geißelung und Verwundung; er litt an allen Gliedern ſeines Leibes, am Haupte durch die Dornenkrone, an Händen und Füßen durch Eintreibung der Nägel, im Angeſichte durch Backenſtreiche, Anſpeien, am ganzen Leibe durch Geißelung. Er litt an allen Sinnen, im Taſtgefühl durch die Geißelung u. ſ. w., im Geſchmacksorgan durch die Tränkung mit Galle und Eſſig, am Geruchsorgan durch den unausſtehlichen Fötor von Leichen auf dem Calvarienberge, mittelſt des Gehörſinnes durch die rohen Verläſterungen ſeiner Peiniger, mittelſt des Geſichtsſinnes durch den Anblick der Thränen Mariä und Johannis am Fuße des Kreuzes. Die Schmerzen, welche Chriſtus duldete, überſtiegen alle Schmerzen,

die je von Menſchen gelitten werden können. Abgeſehen davon, daß er zufolge der erwähnten Urſachen in aller Weiſe litt, ſind die Peinen der Kreuzigung namenlos. Zu dieſen körperlichen Schmerzen kamen die ſeeliſchen Leiden aus dem Drucke der auf ihm liegenden Sündenlaſt des ganzen Menſchengeſchlechtes, der Kränkung über die Gottverlaſſenheit der Juden, über das Ärgerniß, das einige ſeiner Schüler an ſeinen Leiden nahmen; endlich litt er auch unter dem natürlichen, unveräußerlichen Gefühle des Entſetzens vor dem Tode. Die Leiden ſeines Körpers und ſeiner Seele mußten um ſo größer ſein, je vollkommener gebildet und demzufolge vollkommener empfindungsfähig ſein Leib und ſein inneres Gefühl war; je weniger er das Leid ſeiner trauernden Seele in irgend einer Weiſe zu beſchwichtigen ſuchte, indem er die natürlichen Empfindungen des Schmerzes in ihrer ganzen Stärke gewähren laſſen wollte. Endlich iſt auch zu beachten, daß er ſeine Leiden freiwillig auf ſich nahm, in der Abſicht, für die Sünden der ganzen Welt genug zu thun, alſo gewiß auch ein den beabſichtigten Früchten ſeiner Hinopferung entſprechendes Maaß von Schmerzen auf ſich nahm. Das Leiden Chriſti durchdrang ſeine ganze Seele, ſofern dieſe ihrem Weſen nach ganz und ungetheilt in jedem Theile ſeines leidenden Körpers war. Verſteht man unter der ganzen Seele die Totalität aller ihrer Kräfte, ſo kann man dieſe Kräfte entweder jede für ſich, oder nach ihrem Getragenſein durch die Eſſenz der Seele in's Auge faſſen. In letzterer Hinſicht betrachtet, mußten nothwendig alle leiden; in erſterer Beziehung muß man zwiſchen den niederen und höheren Seelenkräften unterſcheiden. Die Kräfte, welche durch die Einwirkung der Außenwelt unmittelbar afficirt werden, mußten natürlich alle, jede für ſich in ihrer beſonderen Weiſe leiden; nicht ſo die intellective Seele, deren Object, Gott, keine Urſache des Schmerzes, ſondern nur der Freude ſein konnte. Da der Intellect zu ſeinem Träger die Eſſenz der Seele hat, ſo kann man ſagen, die ganze Seele freute ſich während des Leidens im Genuſſe der geiſtigen Anſchauung Gottes; aber die Geiſtesfreude ſtrömte nicht auf die niederen Seelenkräfte über, und redundirte aus der Seele nicht in's leibliche Sein. Umgekehrt aber wurde der geiſtige Genuß durch kein Leiden der niederen Kräfte geſtört, das objectum proprium des Intellectes durch keine Empfindung verdrängt, daher Chriſtus während des Leidens vollkommen in ſeinem Gotte ſich freute.

Es wäre in der Macht Christi gestanden, die Folgen der Einwirkungen auf seinen Leib aufzuheben, die Bemühungen seiner Feinde wider sein Leben zu vereiteln, und zu bewirken, daß sie ihn zu tödten entweder nicht vermocht oder nicht gewollt hätten. Insofern es demnach davon abhieng, ob er sich tödten lassen wollte oder nicht, kann er vermöge seines Geschehenlassens die Ursache seines Todes genannt werden (Joh. 10, 18); die eigentlichen Tödter aber waren seine Feinde. Christus ließ sich aus Gehorsam gegen den Beschluß seines himmlischen Vaters tödten; er hob damit den Ungehorsam Adam's auf, machte dem himmlischen Vater sein Opfer angenehm (Ephes. 5, 2 vgl. mit 1 Kön. 15, 22), und bereitete seine eigene Verherrlichung vor, indem nur derjenige Krieger glücklich zum Siege gelangt, welcher vorerst gehorchen gelernt hat. Die Juden haben durch die Tödtung Christi die schwerste Schuld auf sich geladen; schon einmal in Rücksicht auf die Beschaffenheit der That; bei den Schriftgelehrten trat aber noch die Schuld der boshaften Gesinnung hinzu, indem sie von seiner messianischen Würde wol überzeugt waren und seine göttliche Würde nur aus geflissentlicher Unwissenheit mißkannten.

Der Tod Christi war für das Erlösungswerk ersprießlich als Genugthuung für die Sünden der Menschen, als Beweis der Wahrhaftigkeit seiner Natur, als Motiv für uns gegen die Furcht vor dem Tode, als Mahnung, der Sünde geistig abzusterben, und endlich als ermöglichende Bedingung der nachfolgenden Auferstehung, durch welche er sich als Sieger über den Tod offenbarte und uns die Hoffnung unserer eigenen zukünftigen Auferstehung verbürgte. Im Tode Christi wurden Leib und Seele von einander getrennt, beide aber blieben mit der Gottheit Christi vereinigt. Eine Trennung des Leibes von der Gottheit ist nicht denkbar, wenn man erwägt, daß die Einigung beider eine hypostatische war und in Kraft der gratia unionis statt hatte; wenn die weit schwächere gratia adoptionis nicht verloren geht, außer durch Schuld des adoptirten Trägers der Menschennatur, um so viel weniger die gratia unionis der schuldfreien Menschheit Jesu. Trat der Körper Jesu nicht aus der persönlichen Verbindung mit dem Logos, um so viel weniger seine Seele, da sie unmittelbarer mit ihm vereinigt ist, als der Logos.

Die Angemessenheitsgründe für das Begraben Christi sind die

Conſtatirung ſeines Todes, die ſymboliſche Andeutung der geiſtigen Begrabung des alten Sündenmenſchen, die Hindeutung auf das zukünftige Hervorgehen der Menſchen aus ihren Gräbern. Eben ſo angemeſſen waren die näheren Umſtände und Vorgänge des Begräbniſſes; theils um uns in unſerem Glauben an Tod und Auferſtehung Chriſti zu beſtärken, wie das mit einem ſchweren Steine verſchloſſene und zudem verſiegelte Felſengrab, theils um uns durch die Pietät der Begrabenden zu erbauen und auch um die Geheimniſſe des frommen Lebens zu ſinnbilden, wie die Spezereien, mit welchen ſein Leib geſalbt wurde u. ſ. w. Der Leib Chriſti unterlag keinem Zerſetzungs- oder Verweſungsproceſſe, wie andere Leichen; denn ſein Tod war nicht aus natürlichen inneren Urſachen, welche jenen Proceß zur Folge haben, eingetreten und würde auf keinen Fall aus ſolchen Urſachen eingetreten ſein. Chriſtus blieb zwei Nächte im Grabe, um anzudeuten, daß wir von einem zweifachen Tode des Leibes und der Seele befreit werden mußten.

Die vom Leibe abgetrennte Seele Chriſti ſtieg zum Infernus hinab; denn die Sünde Adam's hatte nicht bloß den leiblichen Tod, ſondern auch die Verbannung der abgeſchiedenen Seelen bewirkt, daher die Erlöſung auch auf dieſen Zuſtand der Seelen ſich beziehen mußte; nachdem der Satan durch den Tod Chriſti überwunden war, ſollten ihm auch die in ſeiner Haft Gehaltenen entriſſen werden; Chriſtus ſollte ſeine Macht, die er auf Erden im Leben und Sterben geoffenbart hatte, auch im Infernus durch Erleuchtung deſſelben offenbaren. Man hat eine dreifache Abtheilung des Infernus zu unterſcheiden; denjenigen Ort, wo die von aller wirklichen Sünde freien, heiligen Väter waren, den Aufenthalt der Reinigungsbedürftigen und den Ort der Verdammten. Die Wirkſamkeit Chriſti erſtreckte ſich über alle Theile des Infernus; er erſchütterte und überführte die Böſen, leuchtete den Reinigungsbedürftigen mit der Hoffnung der ewigen Seligkeit vor, und ſtrömte den Seelen der heiligen Väter das Licht der Verklärung ein. Mit ſeiner Weſenheit aber war er nur im Infernus der Gerechten gegenwärtig, und führte ſie ſofort der ewigen Anſchauung entgegen, da das Hinderniß derſelben, die Erbſünde, durch Chriſti Tod getilgt war [1]). Nicht ſo verhält es ſich mit den abgeſchiedenen Seelen der

[1]) Sancti patres, dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi

ungetauften Kinder [1]), weil sie weder durch Glaube, noch durch Liebe mit dem leidenden Christus verbunden waren, mithin an den Segnungen der Erlösung keinen Antheil hatten [2]). Die Wirksamkeit der Erlösung geht nicht in transeunter Weise auf das Zeitliche, sondern auf das Ewige; somit war auch nicht ihr Zweck, die zeitlichen Leiden der noch Reinigungsbedürftigen zu enden, daher das Hinabsteigen Christi in den Infernus keine unmittelbare Befreiung derjenigen aus dem Purgatorium, welche dafür noch nicht reif waren.

Christus mußte, nachdem er getödtet und begraben worden, wieder von den Todten auferstehen, damit die Gerechtigkeit Gottes offenbar, unser Glaube an die Gottheit Christi und an die von ihm gepredigte Auferstehung bekräftigt würde; zudem sollte seine Auferstehung ein Bild unserer geistlichen Auferstehung sein, und die kraft seines Leidens uns zu Theil gewordene Befreiung vom Übel durch die Erwerbung der positiven Heilsgüter ergänzen. Es war angemessen, daß Christus eben am dritten Tage, nicht früher und nicht später erstand; nicht früher, damit sein Tod nicht in Zweifel gezogen würde, nicht später, um die Macht der in ihm wohnenden Gottheit zu beweisen. Der dritte Tag war angemessen wegen der Vollkommenheit der Dreizahl, welche Anfang, Mitte und Ende bedeutet, ferner um den Eintritt einer dritten Zeit auf Erden, der Zeit der Gnade aus-

---

ab omni peccato tam originali quam actuali, et a reatu poenae actualium peccatorum; non tamen a reatu poenae originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio redemtionis humanae; sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria, remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi, quia renovantur secundum spiritum, sed nondum secundum carnem, secundum illud Rom. VIII, 10: Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem. 3 qu. 52, art. 5.

[1]) Bd. I, S. 844, Anmkg. 2.

[2]) Sancti patres, etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati, inquantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati; et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos. Sed hoc de pueris dici non potest. 3 qu. 52, art. 7.

zudrücken, welche auf die Zeiten ante legem und sub lege folgte; endlich auch als Sinnbild des dritten Zustandes der Heiligen, in aeternitate gloriae, welcher auf jene sub figuris legis und sub veritate fidei zuerst mit der Auferstehung Christi eintrat. Christus stand mit demselben Körper auf, welchen er vor seinen Leiden hatte; dieß liegt im Begriffe der Auferstehung selber. Demzufolge vereinigte sich die Seele mit ihrem früheren Leibe, welcher, weil von derselben Wesensform beseelt, auch dieselbe Natur hatte, wie vor dem Tode. So gewiß die Auferstehung Wahrheit war, ist auch der Leib des Wiedererstandenen ein wahrhafter Leib gewesen; daß er durch verschlossene Thüren gehen und unsichtbar werden konnte, ist als Machtäußerung der göttlichen Natur in Christo, das Unsichtbarwerden aber zugleich auch aus der verklärten Beschaffenheit desselben [1]) zu erklären. Der Körper Christi mußte als ein Verklärter wieder erstehen, indem es Christo zukam, aus seinen Leiden verherrlicht hervorzugehen, und durch ihn unsere zukünftige Auferstehung urbildlich dargestellt werden sollte; ohnehin war vor dem Leiden die Redundanz der innerlichen Verklärung Christi im leiblichen Leben nur willentlich zurückgehalten worden, damit er leiden konnte. Nach vollendetem Leiden und Sterben fiel der Grund dieser willentlichen Zurückhaltung weg. Christus behielt am verklärten Leibe die Wundmale als Siegeszeichen und Beweise der Wahrhaftigkeit seines wiedererstandenen Leibes; er behielt sie, um als Fürbitter für uns

---

[1]) Haec est dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale i. e. subjectum spiritui, ut Apostolus dicit 1 Cor. XV. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subjectum spiritui, requiritur, quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum in II. de Anima. Et ideo, quicunque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult, et quando non vult, non videri. Hoc tamen habuit Christus non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur, sicut praestitum fuit B. Bartholomaeo miraculose, ut si vellet videretur, non autem videretur, si non vellet. Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur aut resolveretur in aliqua invisibilia; sed quia sua voluntate desiit ab iis videri, vel eo praesente vel etiam eo abscedente velociter per dotem agibilitatis. 3 qu. 54, art. 2.

auf dieſelben hinzuweiſen, uns die Größe der göttlichen Erbarmungen zu Gemüthe zu führen und am Tage des Gerichtes die Gottloſen zu überführen. Da Chriſtus nicht zum gewöhnlichen irdiſchen Leben, ſondern zu einem höheren, gottförmigen und unſterblichen Leben erſtand, ſo ſollten nicht Menſchen, ſondern Engel die Zeugen ſeiner Auferſtehung ſein; eben ſo war es in Gemäßheit der hierarchiſchen Organiſation der geſammten Geiſtwelt entſprechend, daß die Thatſache der Auferſtehung durch einige beſonders erwählte Menſchen den übrigen bekannt wurde. Chriſtus erſchien nach der Auferſtehung ſeinen Jüngern öfter, um ſie von der Wahrheit ſeiner Auferſtehung zu überzeugen; er verkehrte nicht ununterbrochen mit ihnen, wie vor ſeinem Leiden, damit es nicht ſcheine, als ob er zum gewöhnlichen Daſein ſterblicher Menſchen zurückgekehrt wäre. Er erſchien den zum Glauben an ſeine Auferſtehung Disponirten in ſeiner wahren Geſtalt; die aber daran zweifelten, ſahen ihn nicht in ſeiner wahren Geſtalt, ſondern glaubten eine andere zu ſehen. Den Beweis für die Wahrhaftigkeit ſeiner Auferſtehung lieferte Chriſtus ſeinen Jüngern nicht durch Gründe, ſondern durch Zeichen und Thatſachen [1]). Gründe wären in jedem Falle ungeeignet geweſen; denn entweder wären ſie den Jüngern faßbar geweſen und hätten ſodann das Verdienſt des Glaubens aufgehoben; oder ſie wären ihnen unfaßbar geweſen und eben deßhalb umſonſt vorgehalten worden. Übrigens waren die Beweiſe für das Factum der Auferſtehung vollkommen ausreichend. Sie war bewieſen durch das unwiderlegliche Zeugniß der Engel und der Schrift; an ſeinem Leibe bewies die Greifbarkeit die Realität, die Narben bewieſen die Identität deſſelben mit ſeinem früheren Leibe; ſein Eſſen und Trinken bewies das Vorhandenſein der anima nutritiva, ſein Sehen und Hören das Vorhandenſein der anima sensitiva, in ſeinen Auslegungen über die Schrift bekundete er die intellectiven Fähigkeiten ſeiner menſchlichen Seele.

Der verklärte Körper Chriſti hat ſeinen natürlichen Ort im

---

[1]) Dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse inquantum per quaedam evidentia signa se vere resurrexisse ostendit. Unde in Graeco, ubi nos habemus: In multis argumentis, loco argumenti ponitur τεκμηριον, quod est signum evidens ad probandum. 3 q u. 55, art. 5.

Himmel, daher war die Himmelfahrt eine nothwendige Folge der Auferſtehung. Chriſtus fuhr in den Himmel auf kraft ſeiner Gottheit, die als das Höchſte über Allem nicht Subject dieſes Vorganges ſein konnte, und in Kraft ſeiner verherrlichten Seele, welche den ihr eignenden Körper vollkommen in ihrer Gewalt hat. Da der verklärte Leib Chriſti der herrlichſte aller Körper iſt, ſo gebührt ihm die Stelle über allen Himmeln; kraft ſeiner hypoſtatiſchen Einigung mit der Gottheit iſt er auch über alle geiſtigen Creaturen erhoben worden. In den Himmel erhoben hat Chriſtus ſeinen Sitz zur Rechten des göttlichen Vaters, d. h. er iſt im unveränderlichen, ſelbſtherrlichen Beſitze der Seligkeit, der Herrlichkeit Gottes und der richterlichen Gewalt. Dieſer Beſitz kommt ihm kraft ſeiner Gottheit zu, daher die Präpoſition ad (sedere ad dexteram Patris) bloß den perſönlichen Unterſchied vom Vater und das Sein aus dem Vater (ordo originis) ausdrückt. Zufolge der hypoſtatiſchen Einheit mit dem Logos hat auch die menſchliche Natur an jenem Beſitze Antheil; die richterliche Gewalt kommt Chriſto zunächſt als der Eingebornen Weisheit Gottes zu, die das Geſetz der Gerechtigkeit iſt; weiters aber auch Chriſto als Menſchen vermöge der gratia capitis [1]). Und da die zum Himmel erhobene Menſchheit Chriſti vermöge der Fülle der auf ihr ruhenden Gnaden über alle Creaturen erhaben iſt, ſo ſind nicht bloß die Menſchen, ſondern auch die Engel dem Gerichte Chriſti unterworfen.

---

[1]) Competit Christo hoc modo secundum humanam naturam judiciaria potestas propter tria. Primo quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines; sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus operatur, ita judicat per hominem Christum homines, ut sit suavius judicium hominibus. Unde Apostolus dicit Hebr. IV, 15: Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae ejus. Secundo, quia in finali judicio, ut Augustinus dicit super Joann. (tract. 23) erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitabit Deus per Filium hominis; sicut per eundem Christum suscitat animas, inquantum est Filius Dei. Tertio, quia ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini (serm. ult., c. 7) rectum erat, ut judicandi viderent judicem. Judicandi autem erunt boni et mali. Restabat ergo ut in judicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur. 3 qu. 59, art. 2.

Chriſtus offenbarte in der Aufeinanderfolge der vorgeführten Momente immer mehr die ihm eignende Gottesmacht. Er offenbarte ſie als Lehrer und Wunderthäter, er offenbarte ſie als Erlöſer und Verſöhner, ſie offenbarte ſich in ſeiner Verherrlichung. Als Lehrer offenbarte er ſeine Gottesmacht, indem er nicht nur ſelber lehrte und überzeugte, ſondern ſeinen Schülern eine ſolche Kraft des Lehrens mittheilte, daß ſie die Heiden, die nie von Chriſtus gehört, zum Glauben an ihn bekehrten [1]). Auch die Wunder ſind ein Zeugniß der Gottheit Chriſti, erſtlich zufolge der Beſchaffenheit der Werke Chriſti, welche jedes geſchöpfliche Vermögen überſtiegen (Joh. 9, 32); weiters zufolge der Art, in welcher ſie verrichtet wurden, indem Chriſtus ſie in eigener Macht, nicht als Betender, wie andere Wunderthäter, vollführte (Luc. 9, 16; Joh. 5, 19); endlich zufolge deſſen, daß er ſich ſelber Gott nannte, was wahr ſein muß, weil es ſonſt nicht durch Wunder, die in Gottes Kraft gewirkt waren, hätte beſtätigt werden können.

Eben ſo liegt es in der Idee des Mittlers, daß Chriſtus Gott ſein mußte [2]). Insbeſondere iſt nicht denkbar, wie Chriſtus für uns hätte Genugthuung leiſten können, wenn er nicht Gott geweſen wäre. Denn für das geſammte menſchliche Geſchlecht kann kein bloßer Menſch genugthun, indem jeder Einzelne weniger iſt, als das ganze menſchliche Geſchlecht. Somit mußte in Demjenigen, welcher für die Sünden der ganzen Menſchheit genugthun ſollte,

---

[1]) Non est minoris potestatis sed majoris facere aliquid per alios quam per se ipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quae nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quae doctrinam suam confirmabat, et quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret: Ego autem dico vobis; et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo. 3 q u. 42, art. 1.

[2]) Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scil. passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune; fuit enim mediator ad jungendum nos Deo. Gent. IV, c. 55.

etwas über die menſchliche Natur Erhabenes ſein, damit das Verdienſt der Genugthuung ausreichend ſei. Nun ſteht aber in Rückſicht auf das Verhältniß zur Seligkeit, deren Erlangung durch die Genugthuung Chriſti ermöglicht werden ſollte, nur Gott über dem Menſchen; denn die Engel ſtehen wol durch ihre Natur auf einer höheren Stufe als der Menſch, im Verhalten zum letzten Zwecke aber ſind ſie dem Menſchen gleichgeſtellt, weil beide daſſelbe Ziel haben. Daher konnte nur ein Gottmenſch die ſchuldige Genugthuung leiſten [1]). Eben ſo iſt die Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti als Machtbethätigung ſeiner Gottheit, die Himmelfahrt zugleich auch als Machtbethätigung der verherrlichten Seele Chriſti über den verklärten Leib zu faſſen.

Chriſtus iſt gekommen, dem menſchlichen Geſchlechte das verlorne Heil wiederzubringen. Sofern die den Seligen vorbehaltene Glorification der Leiber auch zu den Früchten des Heiles gehört, kann Chriſtus ſelber, welcher die Glorie ſeines Leibes als ein Verdienender erwarb, als Subject des Heilserwerbes gelten [2]). Chriſtus wirkte unſer Heil als Gott und Menſch; als Gott per modum efficientiae, in Kraft ſeines menſchlichen Willens per modum meriti, in Kraft ſeines körperlichen Leidens per modum satisfactionis, redemtionis et sacerdotii. Chriſtus konnte unſer Heil per modum meriti wirken, weil ſein Wirken und Leiden zufolge der ihm eignenden gratia capitis nicht bloß ein perſönliches Verdienſt blieb, ſondern allen Gliedern jenes Leibes, deſſen Haupt Chriſtus iſt, zu Gute kommt. Das Leiden Chriſti wirkte unſer Heil per modum satisfactionis, indem er Gott in ſeinem aus Liebe und Gehorſam erduldeten Leiden etwas leiſtete, was ſein himmliſcher Vater noch weit mehr liebte, als er unſere Beleidigungen verabſcheute; und zwar beruhte das ſuperabundante Plus der ſühnenden Leiſtung Chriſti auf der Größe ſeiner Liebe, auf der Dignität ſeines gottmenſchlichen Lebens, auf der Allſeitigkeit und Größe ſeiner Peinen und Schmerzen. Da das Leiden Chriſti die Verſöhnung des durch unſere Sünden beleidigten göttlichen Vaters zum Zwecke hatte, ſo iſt es wahrhaft ein Opfer, und um der freiwillig ſich darbringenden

[1]) Gent. IV, c. 54.

[2]) Christus per suam passionem sibi et omnibus membris suis meruit salutem. 3 qu. 48, art. 1.

Liebe Chriſti willen ein überaus wohlgefälliges Opfer geweſen. Chriſtus gab ſein Blut und Leben als Löſepreis, um uns von der Knechtſchaft der Sünde und von der Strafverſchuldung der Sünde loszukaufen; er wirkte demgemäß unſer Heil per modum redemtionis; und da er vermöge ſeiner leidensfähigen Menſchennatur ſich als Löſepreis gab, ſo iſt ein Proprium Christi als Menſch, unſer Erlöſer zu ſein, obgleich in entfernterer Beziehung die Urheberſchaft des Erlöſungswerkes allen drei göttlichen Perſonen zugeſchrieben werden kann.

Das Leiden wirkte unſere Befreiung von Schuld und Strafe der Sünde und von der Macht des Teufels. Es wirkt den Erlaß der Sünden durch Erweckung heiliger Liebe in uns (Röm. 5, 8), durch Zuwendung des vom Haupte errungenen Erlöſungsverdienſtes an die Glieder des myſtiſchen Leibes Chriſti, durch die göttliche Kraft Chriſti, deren Werkzeug ſeine leidende Menſchennatur geweſen [1]). Es wirkte die Befreiung aus der Macht des Teufels: Gott hatte die Menſchen unter die Herrſchaft des Teufels gerathen laſſen, weil ſie es durch ihre Sünde verdient hatten; das Leiden Chriſti hob dieſes Mißverdienſt auf, ſühnte Gott mit den Menſchen wieder aus; zudem verwirkte der Teufel die ihm eingeräumte Macht durch ſeine Machinationen wider den Schuldloſen, deſſen ſchmachvolle Kreuzigung er herbeigeführt. Das Leiden Chriſti wirkte unmittelbar und mittelbar den Erlaß der Strafe; unmittelbar als ſuperabundante Satisfaction für die Sünden der ganzen Menſchheit, mittelbar als Urſache des Erlaſſes der Sünden, mit welchen zugleich auch die Strafwürdigkeit wegfällt. Inſofern Chriſtus unſere Sünden hinwegnahm, welche uns zu Feinden Gottes gemacht hatten, und inſofern er ſich als ein dem himmliſchen Vater überaus wohlgefälliges Opfer der Sühne dargeboten, wird er mit Recht der Verſöhner zwiſchen Gott und Menſchen genannt. Eben ſo wird der Aufſchluß des Himmelsthores, welches ſich in Folge der erſten Sünde ſchloß (1 Moſ. 3, 24), und durch welches kein Unreiner eingehen darf (Jeſai. 35, 8), als Wirkung des Leidens Chriſti

[1]) Passio Christi, licet sit corporalis, sortitur tamen quamdam spiritualem virtutem ex divinitate, cui caro ejus unita est ut instrumentum: secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum. 3 qu. 49, art. 1.

bezeichnet. Denn er nahm das Hinderniß hinweg, welches uns den Eingang in's Himmelreich verschloß, die Sünde nämlich und zwar nicht bloß die Erbsünde, sondern auch alle persönlichen Sünden derjenigen, welche durch Glaube und Liebe und durch die Sacramente des Glaubens an den Früchten seines Leidens Antheil haben. Der Tod Christi, soweit er nicht als Folge und Ende des Leidens, sondern als besondere Thatsache für sich betrachtet wird, wirkte zu unserem Heile nicht per modum meriti, sondern in Kraft der Gottheit (per modum efficientiae), die auch nach dem Verscheiden Christi mit Leib und Seele Christi vereinigt blieb. Man muß aber jede Wirkung nach ihrer Ähnlichkeit mit ihrer Ursache begreifen. Da nun der Tod eine Privation oder Hinwegnahme ist, so muß auch die Wirkung des Todes Christi eine Hinwegnahme sein, und zwar dessen, was unserem Heile entgegen ist; dieß ist aber der Tod der Seele und des Leibes. Darum wird die Bewältigung unseres leiblichen (Röm. 4, 25) und geistlichen Todes (1 Kor. 15, 54) als Wirkung des Todes Christi bezeichnet.

Die Auferstehung Christi wirkt die zukünftige leibliche Auferstehung aller Menschen, zwar nicht als causa principalis, wol aber als causa instrumentalis. Causa primordialis der allgemeinen Auferstehung ist die göttliche Gerechtigkeit, welcher zufolge einst Christus über alle Menschen Gericht halten soll; Gott hätte aber auch ein anderes Mittel als die Auferstehung Christi zur Ermöglichung der allgemeinen Wiedererweckung der Menschen wählen können. Christus wurde zur bewirkenden Ursache der allgemeinen Auferstehung als Erstling aller Erstandenen, indem das primum in genere jederzeit auch wirksame Ursache alles dessen ist, was unter das Genus gehört. Für die Guten aber ist der erstehende Christus nicht bloß Ursache, sondern auch Urbild der Auferstehung, weil sie gleich ihm zur Herrlichkeit des ewigen Lebens erstehen sollen. Nicht bloß für die leibliche, sondern auch für die geistige Auferstehung ist Christi Auferstehung wirksames Urbild, da auch die geistige Auferstehung in Gottes Kraft, nämlich durch die Gnade bewirkt wird, und auch hierin sich wieder die Menschheit Christi werkzeuglich verhält [1]), und als wirksame Ursache genommen werden muß, sofern

[1]) Efficientia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam

die durch ſie zu bewirkende leibliche Auferſtehung zur Glorie nicht denkbar iſt ohne gnadenvolle Heiligung des Geiſtes, in deſſen Kraft der Leib lebt, wie die Seele in Kraft der Gnade. Die Himmelfahrt Chriſti wirkt zu unſerem Heile, einerſeits durch die in uns geweckten Geſinnungen des Glaubens, Hoffens, Liebens und der Ehrfurcht vor der Erhabenheit Chriſti, andererſeits dadurch, daß Chriſtus uns den Weg zum Himmel bereitete, indem, wo das Haupt iſt, auch die Glieder ſein müſſen — indem ferner die beſtändige Darſtellung ſeiner Menſchheit vor dem ewigen Vater eine ununterbrochene hoheprieſterliche Fürbitte für uns iſt — und endlich indem er als Herrſcher im Himmel thronend uns fort und fort göttliche Gaben zu ſenden die Macht hat.

II. Von den Sacramenten als verordneten Mitteln des Heiles.

a. Begriff und Weſen des Sacramentes.

Unter Sacrament verſteht man ein durch Gott verordnetes ſinnefälliges Zeichen, welches etwas Heiliges ausdrückt und die Heiligung des Menſchen zu wirken beſtimmt iſt. Es verhält ſich rememorativ in Abſicht auf die Urſache unſerer Heiligung, nämlich auf das Leiden Chriſti; demonſtrativ in Rückſicht auf die Form unſerer Heiligung, welche in Gnade und Tugend beſteht; pränuntiativ in Beziehung auf unſere zukünftige Verklärung. Die Sacramente ſind ſinnefällige Zeichen in Angemeſſenheit zur Natur des Menſchen, welche vermittelſt ſinnlicher Eindrücke und Wahrnehmungen ſich zur Erkenntniß des Überſinnlichen erhebt. Da es an Gott iſt, zu beſtimmen, durch welche Mittel unſere Heiligung bewirkt werden ſoll, ſo müſſen die Sacramente durch Gott ſelbſt eingeſetzt worden ſein [1]); und

---

virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur. 3 qu. 56, art. 2.

[1]) Illa quae aguntur in Sacramentis, per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed pertinent ad quamdam solennitatem, quae

eben ſo und noch viel mehr die Worte, welche die Form des Sacramentes ausmachen, d. h. das Sacrament zum Sacramente machen. Worte ſind aber angemeſſen mit Rückſicht auf die Urſache unſerer Heiligung, welche das ewige Wort des Vaters iſt — mit Rückſicht auf den zu heiligenden Menſchen, deſſen geiſtig-ſinnlicher Natur ein vom Worte durchgeiſtetes ſinnliches Kennzeichen angemeſſen iſt — und endlich zum Zwecke der Vollmetſchung des Sinnenzeichens.

Dieß im Allgemeinen vorausgeſchickt, iſt nun auch Weſen, Materie und Form der einzelnen Sacramente im Beſonderen anzugeben. Die materia propria des Tauffacramentes iſt in Angemeſſenheit an Begriff [1]), Wirkung [2]) und myſtiſche Bedeutung [3]) der Taufe,

---

adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt; ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut Apostolus dicit 1 Cor. XI, 34: Cetera, cum venero, disponam. 3 qu. 64, art. 2. In Bezug auf die Nachweisbarkeit der Einſetzung der Sacramente heißt es Supplement. qu. 28, art. 3: Alii dicunt, quod omnia Sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum; quaedam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et haec opinio protanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent; et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio; et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae in eis nonnisi divinitus inest. Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit et dixit, quae in Evangelio non continentur. Illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere quae ad necessitatem salutis et ecclesiasticae dispositionis pertinent. Et ideo potius institutionem baptismi et poenitentiae et Eucharistiae et ordinis factam a Christo narraverunt quae extremae unctionis vel confirmationis, quae neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiae pertinet. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio Marc. VI, ubi dicitur, quod apostoli oleo ungebant infirmos.

[1]) Ex institutione divina aqua est propria materia baptismi, et hoc convenienter. Primo quidem quantum ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio ad spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae. Unde semina ex quibus generantur omnia viventia scil. plantae et animalia humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium, sicut dicitur I. Metaph., c. 3, ut et in lib. de Sensu, c. 4. 3 qu. 66, art. 3.

ſo wie in Hinſicht auf die wegen der Nothwendigkeit der Taufe geforderte Allgemeinzugänglichkeit des ſinnefälligen Mittels das Waſſer, welches wie immer vermiſcht oder verändert ſein kann, wenn es nur noch ſeinen ſpecifiſchen Charakter als Waſſer hat; die weſentliche Form der Taufe beſteht in den die causa principalis (Gott) und causa instrumentalis (Täufer) des Sacramentes andeutenden Worten: Ego te baptizo in nomine Patris u. ſ. w.[1]) Das Sacrament ſelber als ſolches beſteht in der Application des Waſſers an den Körper des Täuflings, am ſicherſten durch Untertauchung, obwol auch die bloße Beſprengung oder Begießung hinreichend iſt und im Nothfalle hinreichen muß. Die Materie des Sacramentes der Firmung iſt Öl mit Balſam vermiſcht; das Öl bedeutet die Fülle des Geiſtes (Pſalm 44, 8), die dem in's Vollalter der Lebensreife und in den Weltverkehr tretenden Menſchen nothwendig iſt; der Balſamgeruch bedeutet die erbauliche Einwirkung auf Andere. Da das ſinnefällige Medium der Firmungsgnade durch Chriſtus keine Weihe erhalten hat, ſo muß es durch den Biſchof vor Ertheil-

---

[2]) Secundo, quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquae proprietates, quae sua humiditate lavat, ex quo conveniens est ad significandam ei causandam ablutionem peccatorum; sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis; sua diaphaneitate est luminis susceptiva, unde competit baptismo, inquantum est fidei sacramentum. Ibidem.

[3]) Quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus justificamur. Ut enim dicit Chrysostomus (hom. 24 in Joann.), sicut in quodam sepulcro in aqua submergentibus nobis capita vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit. Ibidem.

[1]) Christus instituit sacramentum baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quicquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi. Nec obstat, quod in nomine unius personae intelligitur alia (sicut in nomine Patris intelligitur Filius), aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus; quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis; unde non sufficit intellectus vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Unde et in baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas in sensibilibus signis, scil. Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in columba. 3 qu. 66, art. 6.

lung des Sacramentes geweiht werden, wie auch aus gleichem Grunde das Krankenöl. Dem besonderen Zwecke der Firmung entsprechend muß in der Form dieses Sacramentes nicht bloß die causa principalis und instrumentalis, wie in der Taufe, sondern auch die Ertheilung der besonderen Befähigung zum Kampfe für Christus im Weltleben ausgedrückt werden, um so mehr, da in der Firmungsformel das Wort Confirmo .... nicht so unmittelbar die Wirkung des Sacramentes anzeigt, wie das Baptizo in der Taufformel. Demnach lautet die Form der Firmung vollständig: Consigno te signo crucis, et confirmo te Chrismate salutis in nomine Patris u. s. w. Materie des Altarssacramentes sind Brot und Wein, entsprechend der Bestimmung des Sacramentes, als geistliche Nahrung der Gläubigen zu dienen, unter den separirten Gestalten des Brotes und Weines die Trennung des Fleisches und Blutes Christi, d. i. den Tod Christi darzustellen, die gedoppelte Wirkung auf das geistige und leibliche Heil der Empfänger auszudrücken und endlich die kirchliche Einigung der Gläubigen auszudrücken, die aus Vielen Eines geworden sind, wie aus vielen Weizenkörnern [1]) Ein Brot, aus vielen Traubenbeeren Eine gesammelte Quantität Wein erzeugt wird [2]). Dem Traubenweine darf keine andere homonyme Flüssigkeit substituirt werden; die Mischung des Weines mit Wasser hat wol den wahrscheinlichen Gebrauch Christi für sich, ist aber nicht schlechthin nothwendig. Die Form des Altarssacramentes muß, diesem entsprechend, in zwei Stücken von den Formen der übrigen Sacramente abweichen. Während die übrigen Sacramente durch die Application der consecrirten Materie vollzogen werden, besteht der Vollzug des Altarssacramentes in der Consecration der Materie; daher müssen die Consecrationsworte als Form des Sacramentes

---

[1]) Ad usum sacramentorum assumitur talis materia quae communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo; nam alii panes videntur esse introducti in hujus panis defectum. Et ideo Christus creditur in hujus panis specie hoc sacramentum instituisse, qui etiam panis magis confortat hominem et ita convenientius significat effectum hujus sacramenti. Et ideo propria materia hujus sacramenti est panis triticeus. 3 q u. 74, art. 3.

[2]) Über die Angemessenheit der Azymen vgl. Bd. I, S. 772.

genommen werden. Sodann besteht noch der weitere Unterschied, daß die Consecration der Materie des Altarssacramentes ausschließlich durch göttliche Kraft vollbracht wird, daher der Minister des Sacramentes in keiner anderen Weise thätig ist, als daß er in Christi Namen dessen Worte bei der Einsetzungsfeier wiederholt [1]). Die Formel für die Consecration des Brotes lautet: Hoc est corpus meum. Das Wort est bedeutet den im Momente und ohne Verzug vor sich gehenden Vollzug der Consecration. Da in diesem Momente die Substanz des Brotes nicht mehr vorhanden ist, so wird sie auch nicht genannt, sondern einzig nur die vorhandenen Accidenzen des Brotes durch das anzeigende Fürwort hoc angedeutet. Es wird gesagt corpus meum und nicht caro mea, um anzuzeigen, daß unter der Gestalt des Brotes der ganze Leib, Fleisch und Blut, nicht bloß allein das Fleisch vorhanden sei. Die Formel für die Consecration des Weines drückt in ihrem ersten Theile (Hic est calix sanguinis mei) den Consecrationsact aus, in ihrem zweiten Theile die Wirkungen des am Kreuze vergossenen Blutes Christi, und zwar: die Erlangung des himmlischen Erbes (sanguis novi et aeterni testamenti vgl. Hebr. 10, 19), die Gerechtigkeit des Gnadenstandes aus dem Glauben (mysterium fidei vgl. Röm. 3, 25), die Hinwegräumung dessen, was die Erlangung von Beidem hindert (Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum vgl. Hebr. 9, 14). Beim Bußsacramente hat man eine materia remota und proxima zu unterscheiden. Die materia remota sind die Sünden des Confitenten; die materia proxima und propria sind die sinnefälligen Worte und Acte des Confitenten, welche etwas Heiliges ausdrücken, nämlich die Inspirationen der Bekeh-

[1]) Diese Worte haben eine instrumentale Kraft zufolge des Willens Christi, in dessen Auftrage sie wiederholt werden: Haec locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quae habent solum vim significativam, et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quae est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi quae est accepta a rebus; nam voces sunt signa intellectuum secundum Philosophum lib. 1 Periherm. Et ideo sicut conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas hujus locutionis non praesupponit rem significatam, sed facit eam: sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum. 3 qu. 78, art. 5.

rungsgnade, gleichwie die Worte und Acte des Bußprieſters das Werk des verzeihenden Gottes verſinnlichen und als erfüllende Form des Sacramentes zu gelten haben [1]). Eine äußere ſinnefällige Materie zur Application der ſacramentalen Gnade iſt hier nicht nothwendig, ſo wie auch nicht bei Empfang des Eheſacramentes, weil die Wirkung dieſer beiden Sacramente durch das Handeln des Empfängers activirt werden muß [2]), während ſie in den übrigen Sacramenten das menſchliche Vermögen ſchlechthin überſteigt. Die Materie der letzten Ölung iſt in Angemeſſenheit zu dem Zwecke dieſes Sacramentes das Öl, welches lindernd wirkt, zugleich in's Innerſte eindringt, gleichwie der Kranke dem Ende ſeiner irdiſchen Lebensbahn ſich nähernd des Troſtes und zugleich der eindringlichſten Heilung bedarf, da ſpäter keine Heilung mehr möglich iſt. Und weil das Öl vom Safte der Olive ſeinen Namen hat, ſo muß, um der Bedeutung des Wortes vollkommen zu entſprechen, Olivenöl verwendet werden. Die Form dieſes Sacramentes iſt nach Jakob 5 und nach dem Ritus der römiſchen Kirche deprecativ, weil die ſpecifiſche Wirkung deſſelben nicht zuverläßig und allezeit eintritt, daher auch nicht in indicativer Form vom Miniſter des Sacramentes ausgeſprochen werden kann; zudem iſt der Kranke der Hilfe des Gebetes bedürftig und der Jurisdiction der Kirche ſchon mehr und mehr entrückt und einzig an Gottes Hilfe gewieſen. Das Sacrament der Prieſterweihe hat zwar gleich den meiſten bisher genannten Sacramenten eine äußere, ſtoffliche Materie, aber ohne inſtrumentale Kraft, da vielmehr der Miniſter dieſes Sacramentes der Mittler der Weihegnaden iſt, und dieſe von Perſon auf Perſon übertragen werden. Die äußeren ſtofflichen Materien dienen hauptſächlich nur zur Verſinnlichung der von Perſon zu Perſon übertragenen Gewalt. Dem Charakter des zu Übertragenden entſprechend iſt die Form dieſes Sacramentes in gebietender Art abgefaßt [3]). Materie und

---

[1]) Über die Form des Bußſacramentes vgl. Bd. I, S. 785 ff.

[2]) Sicut etiam in medicinis corporalibus quaedam sunt res exterius adhibitae sicut emplastra et electuaria, quaedam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quaedam. 3 qu. 86, art. 1.

[3]) Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur sicut simile ex simili; et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus. Et ideo in

Form des Ehesacramentes sind die Acte und Erklärungen der Nupturienten bei der förmlichen Eheschließung.

b. Zweck und Wirksamkeit der Sacramente.

Die Menschen können der sacramentalen Heilsvermittelung nicht entbehren, weil überhaupt der Mensch durch das Körperliche und Sinnliche auf das Geistige und Intelligible hingeleitet werden muß — weil der Mensch durch die Sünde den sinnlichen Dingen sich unterthan gemacht hat und das Mittel der Heilung dem Krankheitszustande entsprechen muß — weil endlich der Mensch, wofern es nicht gottverordnete sinnefällige Mittel der Heiligung gäbe, auf selbsterfundene superstitiöse und sittlich verwerfliche Mittel und Riten der Heiligung verfallen würde. Alle diese Gründe leiden auf den Urzustand des Menschen keine Anwendung, daher es im Urzustande keine Sacramente gab [1]); sie gelten aber für den Zustand nach dem Falle, daher es schon im alten Bunde Sacramente geben mußte. Und da die Ursache unserer Heiligung Christus ist, so mußten die Sacramente des alten Bundes auf Christum hinweisen, gleichwie jene des neuen Bundes auf ihn zurückweisen. Weil aber zukünftig Geschehendes und bereits Geschehenes durch verschiedene Zeichen ausgedrückt wird, so müssen die Sacramente des neuen Bundes andere sein, als jene des alten Bundes.

Die Sacramente des neuen Bundes sind im Unterschiede von jenen des alten Bundes, die nur in Kraft des Glaubens Wirkung hatten, als causae instrumentales der göttlichen Heilswirkung selber als heilswirkend anzusehen, weil sie als Werkzeuge nicht aus eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes, des agens principalis wirken [2]).

---

forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur; et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum. Suppl. qu. 34, art. 4.

[1]) Matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum; sed secundum quod est in officium naturae; ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia quae in figura Christi praecesserunt. 3 qu. 61, art. 2.

[2]) Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum

Demgemäß muß auch dem Sacramente ſelber eine virtus instrumentalis eigen ſein, welche ſich zur göttlichen Wirkungskraft verhält, wie die Bewegung als actus imperfectus zum Agens, welches die Urſache der Bewegung iſt [1]). Wenn bereits früher die Menſchheit Chriſti als Inſtrument der heilswirkenden Gnade bezeichnet wurde, ſo wird man Sacrament und Menſchheit Chriſti ſo von einander unterſcheiden müſſen, wie man das instrumentum separatum, z. B. einen Stab, von dem instrumentum conjunctum, z. B. Hand, unterſcheidet. Wie nun der Stab durch die Hand bewegt wird, ſo hat das Sacrament ſeine wirkſame Kraft durch das Leiden Chriſti, deſſen genugthuendes Verdienſt durch die Sacramentſpendung an den Empfänger mitgetheilt wird [2]). Man hat die Wirkung der ſacramentalen Gnade von der Wirkſamkeit der Gnade im Allgemeinen zu unterſcheiden. Die Wirkung der göttlichen Gnade geht im Allgemeinen zunächſt auf die Eſſenz der Seele, und fließt von da in die einzelnen Kräfte der Seele über, welche ſelber Ausflüſſe der ſeeliſchen Eſſenz ſind; die aus dieſem Überfließen der Gnade erwachſenden Vollkommenheiten der Seele ſind die virtutes und dona. Durch

---

quam operatur non in virtute propria sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem abluit animam inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod corpus tangit et cor abluit. 3 qu. 62, art. 1.

[1]) Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente et patiens. 3 qu. 62, art. 4.

[2]) In cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta. 3 qu. 62, art. 5.

die ſacramentale Heiligung aber wird zu der in die Eſſenz und in die Kräfte der Seele eingeſtrömten Gnade noch eine weitere hinzugefügt, welche dem beſonderen Zwecke der Verleihung eines jeden der Sacramente entſpricht. Der Zweck der ſacramentalen Gnadenverleihung iſt, ein Heilmittel wider die Sünde darzubieten, und die Seele zur rechten chriſtlichen Gottesverehrung zu befähigen. Nicht alle Sacramente ſind direct auf Hervorbringung der letzteren Wirkung gerichtet; diejenigen aber, welche es ſind: Taufe, Firmung, Prieſterweihe, drücken der Seele einen eigenthümlichen Weihecharakter auf, der ein Theilhaben am Prieſterthum Chriſti ausdrückt, und die Macht, etwas Göttliches zu empfangen oder an Andere zu vermitteln, ertheilt. Er gehört zur zweiten Species der Qualitätskategorie [1]), hat nicht die Eſſenz, ſondern das Wirkungsvermögen der Seele zu ſeinem Träger [2]) und haftet der Seele unauslöſchlich an, weil das Prieſterthum Chriſti ein ewiges iſt [3]).

Die Wirkungen der einzelnen Sacramente entſprechen den beſonderen Zwecken derſelben. Der Täufling ſtirbt dem alten Sündenmenſchen ab, um in Kraft des Theilhabens an den Verdienſten und Leiden des Todes Chriſti ein neues Leben in der Gnade zu beginnen; demgemäß wirkt die Taufe den Nachlaß aller Sündenſchuld. Er wird jedoch hiedurch keineswegs der Strafleiden dieſes Lebens enthoben, und zwar deßhalb nicht, damit er als Glied vom Leibe Chriſti das Leiden Chriſti an ſich wiederhole, damit er heilſam geübt und geprüft werde, und die Taufe nicht aus dem ſinn-

---

[1]) Vgl. oben S. 192.

[2]) Divinus cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subjecto in essentia animae, sed in ejus potentia. 3 qu. 63, art. 4.

[3]) Sacerdotium Christi est aeternum secundum illud psalm. CIX, 4: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Et inde est, quod omnis sanctificatio, quae fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis; nam Ecclesiae et altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subjectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, manifestum est, quod, sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima. 3 qu. 63, art. 5.

lichen Beweggrunde irdiſcher Glückſeligkeit ſuche. Die Getauften werden dem Leibe Chriſti einverleibt. Wie nun die Glieder eines jeden Leibes durch ihre Verbindung mit dem Häupte Empfindung und Bewegung haben, ſo erlangen auch die dem Leibe Chriſti incorporirten Täuflinge Beides im geiſtlichen Sinne; die geiſtige Wahrnehmung iſt Erkenntniß der Wahrheit, die geiſtige Bewegung iſt Bewegung in Kraft der Gnade. Dieß gilt in gleicher Weiſe von Erwachſenen und Kindern, mit dem Unterſchiede, daß die durch die Gnade bewirkten Tugendſtimmungen in den des Willensgebrauches noch nicht fähigen Kindern nur potenziell vorhanden ſein können. Die Wirkungen der Taufe ſind an ſich in allen Getauften dieſelben; ſie, ſtellen ſich aber nach dem Grade der Dispoſition des Täuflings in einem intenſiveren oder ſchwächeren Grade ein, und können gänzlich intercipirt werden, wenn der Täufling nur zum Scheine die Taufe empfängt, d. h. an das Sacrament nicht glaubt, es verachtet, ohne die erforderliche Stimmung empfängt, oder nach einem anderen Ritus, als von der Kirche vorgeſchrieben iſt. Die Wirkungen treten aber in Kraft, ſobald die ihnen entgegenſtrebende Indispoſition des Täuflings wegfällt. Um die Nachlaſſung der nach der Taufe begangenen Sünden zu erlangen, iſt das Bußſacrament eingeſetzt als secunda tabula post naufragium, wie der heilige Hieronymus ſich ausdrückt. Dieſes Sacrament wirkt zunächſt Nachlaſſung der ſchweren Sünden, in Kraft der Gnade, welche die Bußtugend [1]), d. i. den Abſcheu vor der Sünde und den Vorſatz der Beſſerung und Rückkehr zu Gott hervorbringt. Die Bußtugend iſt, zwar nicht als actus elicitus, wol aber als

[1]) Dolor vel tristitia dupliciter dicitur: Uno modo secundum quod est passio quaedam appetitus sensitivi, et quantum ad hoc poenitentia non est virtus, sed passio; alio modo est cum quadam electione, quae quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis. Dicitur enim in II. Ethic., c. 6, quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam, ut aliquis doleat de quo dolendum est, et eo modo et fine quo dolendum est; quod quidem observatur in poenitentia de qua nunc loquimur; nam poenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod poenitentia, de qua nunc loquimur, vel est virtus vel actus virtutis. 3 qu. 85, art. 1.

actus imperatus [1]) eine von der Charitas verſchiedene beſondere Tugend, und zwar keine theologiſche, da ſie nicht Gott, ſondern die auf Verſöhnung des beleidigten Gottes abzweckenden Acte zum Objecte hat — ſondern eine unter das Genus der justitia commutativa gehörige Gerechtigkeitstugend [2]), vermöge welcher der Menſch freiwillig, ſo weit er es vermag, Recompenſation leiſtet, die freilich nicht an ſich, ſondern nur, weil Gott ſie dafür gelten läßt, als Recompenſation gelten kann. Die Bußtugend iſt eine Wirkung der gratia operans, in deren Kraft die Abwendung des Menſchen vom ewigen und unvergänglichen Gute und daher auch die dieſer Entfremdung von Gott entſprechende ewige Schuld und Strafe aufgehoben wird. Es kann aber nach Aufhören der aversio a Deo noch immer eine unordentliche conversio ad bonum commutabile übrig bleiben, die erſt in Kraft der gratia cooperans, mithin nicht ohne ſelbſtthätige Anſtrengung des freien Willens überwunden werden kann; und man nennt dieſe noch zurückbleibende, ihrer früheren ſpecificirenden Form entkleidete und darum geſchwächte und verringerte Materie des ſündhaften Zuſtandes die reliquias peccati, für welche dem Menſchen, ſo lange ſie ihm noch irgendwie anhaften, zeitliche Strafübel gebühren. Auch die läßlichen Sünden ſind ein nothwendiger Gegenſtand der Bußtugend, jedoch nicht eine nothwendige Materie des Bußſacramentes, indem ſie den Gnadenſtand zwar ſchwächen,

---

[1]) Siehe oben S. 475.

[2]) Eigentlich befaßt ſie alle Arten von Tugenden unter ſich: Poenitentia, licet sit directe species justitiae, comprehendit tamen quodammodo ea quae pertinent ad omnes virtutes; inquantum enim est justitia quaedam hominis ad Deum, oportet quod participet ea quae sunt virtutum theologicarum, quae habent Deum pro objecto. Unde poenitentia est cum fide passionis Christi, per quam justificamur a peccatis et cum spe veniae, et cum odio vitiorum, quod pertinet ad charitatem. Inquantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiae, quae est directiva omnium virtutum moralium; sed ex ipsa ratione justitiae non solum habet id quod justitiae est, sed etiam ea quae sunt temperantiae et fortitudinis, inquantum scil. ea quae delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in communionem justitiae veniunt. Et secundum hoc ad justitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam, et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem. 3 qu. 85, art. 3.

aber nicht aufheben, mithin keine neue Eingießung der Heiligungsgnade fordern. Da jedoch jede Eingießung der Gnade mit einer actuellen Bewegung des freien Willens zu Gott verbunden ist, mithin die in den läßlichen Sünden bekundete Retardation des guten Willens aufhebt, so wirkt der Empfang des Bußsacramentes und jedes anderen Sacramentes von selbst auch die Vergebung der läßlichen Sünden. Soweit überhaupt ein aus der Gnadenwirkung hervorgehender Act der Frömmigkeit die Schuld läßlicher Sünden tilgt, können auch eine allgemeine Selbstanklage, Klopfen an die Brust, Gebet und ehrerbietiger Empfang des bischöflichen Segens den Erlaß der geringeren Sünden wirken. Man nennt die Bußtugend als Reueschmerz und Abscheu vor der Sünde zusammt dem Vorsatze der Besserung die Zerknirschung [1]). Die Zerknirschung als Tugend ist aber nur die causa materialis der Sündenvergebung, insofern sie nämlich die von Seite des Sünders zur Erlangung der Vergebung geforderte Disposition ist. Zur instrumentalen Ursache wird sie erst als sacramentaler Act, schließt aber als solcher den Vorsatz, zu beichten und Genugthuung zu leisten, in sich, wodurch der in der Zerknirschung begonnene Act ergänzt und zu Ende geführt wird, daher auch Zerknirschung, Beicht und Genugthuung als partes integrales des Bußsacramentes bezeichnet werden. Die Beicht ist ein integrirender Theil der Buße, weil der Pönitent das Sacrament sich nicht selber spenden kann, sondern durch Vermittelung des minister ecclesiae zu empfangen hat, der zuerst den Zustand des Pönitenten kennen lernen muß, ehe er ihm das geeignete Hilfsmittel spendet [2]). Die auf die Beicht folgende Lossprechung wirkt

---

[1]) Contritio secundum proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potius quamdam corporalem passionem. Sed hic non quaeritur sic de contritione, sed de eo, ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriae voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere, ita illius voluntatis annihilatio et comminutio quaedam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum est commissum. Et ideo contritio quae hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis, et propter hoc est actus virtutis, illius scil. cujus est peccatum praeteritum detestari et destruere, scil. poenitentiae. Suppl. qu. 1, art. 2.

[2]) Non sufficit ad peccandum ex piandum ex seipso, sicut sufficienter pec-

den Erlaß der ewigen Schuld und Strafe, und mildert die noch für das jenseitige Fegfeuer übrig bleibenden Strafen insoweit, daß der Pönitent in Kraft der ihm auferlegten Genugthuungswerke sich noch in diesem Leben reinigen kann. Auch die Scham des Bekennens, welche der Pönitent freiwillig auf sich nimmt, trägt zur Milderung der zeitlichen Strafschuld bei. Insofern die Beicht die ewige Schuld und Strafe hinwegnimmt, wird mit Recht gesagt, daß sie dem Pönitenten die Pforte des Himmels öffne, und die Hoffnung des ewigen Lebens verbürge.

Die Sacramente der Taufe und Buße begründen den Gnadenstand, die übrigen Sacramente mehren ihn und können daher nicht ohne Vorausgang des einen oder beider vorigen empfangen werden. Dieß gilt zunächst von der Firmung, welche nebstdem, daß sie die heiligende Gnade mehrt, im Besonderen auch noch zum Kampfe wider die Gefahren des Weltlebens stärkt, gleichwie die Apostel am Pfingstfeste gestärkt worden sind. Auch die letzte Ölung dient zur Stärkung, aber in einer anderen Beziehung, nämlich in Hinsicht auf die geistliche Schwäche, deren Ursache die reliquiae peccati sind, welche die vollkommene Kraftentfaltung zum Leben und Wirken in Gnade und Glorie hemmen. Nebstdem wirkt die sacramentale Krankenölung auch, soweit der Kranke dieser Gnadenwirkung kein Hinderniß setzt, den Nachlaß der Schuld schwerer und läßlicher Sünden, soweit solche noch vorhanden sind. Mit der Taufe hat die Krankenölung Ähnlichkeit, sofern beide nebst der geistlichen Wirkung auch eine körperliche ausüben, nur mit dem Unterschiede, daß die leibliche Wirkung der Krankenölung (nämlich die Wiedererlangung der Gesundheit) keine natürliche, sondern eine übernatürliche, und keine gewisse und nothwendige, wie die Reinigung bei der Begießung mit Taufwasser, sondern eine von dem freien Rathschlusse Gottes abhängige Wirkung ist. Der Empfang des hochheiligen Altarssacramentes muß gnadenbringend sein, da in ihm Christus selber,

---

catum commisit, eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum reducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet, quod peccati remissio ab alio incipiat, quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ut dicitur in III. Ethic. Et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habet. Suppl. qu. 6, art. 1.

der Quell und Urſprung aller Gnaden empfangen wird. Wie er durch ſeine ſichtbare Erſcheinung der Welt das Leben der Gnade gebracht hat, ſo bringt er es dem Empfänger des Sacramentes auf ſacramentale Weiſe. Das Sacrament des Altares iſt zum Gedächtniß des Leidens Chriſti eingeſetzt, wirkt alſo auf ſacramentale Weiſe im Empfange daſſelbe, was das Leiden Chriſti am Kreuze gewirkt hat. Es wird in der Form von Speiſe und Trank geboten, wirkt daher Erhaltung, Mehrung, Wiederherſtellung und Erfreuung des geiſtlichen Lebens, wie die irdiſche Nahrung daſſelbe im leiblichen Leben wirkt. Aus vielen Weizenkörnern und Traubenbeeren zum Einen Ganzen vereint ſind die Abendmahlselemente das Bild der Eintracht und Charitas; was ſie ſinnbilden, das wird auch durch den in ihnen ſich darſtellenden Chriſtus gewirkt — und da die Charitas ohne Gnade nicht gedacht werden kann, ſo iſt die gnadenverleihende Kraft dieſes Sacramentes außer allem Zweifel. Die Wirkung deſſelben iſt direct auf Erlangung der ewigen Glorie geordnet; dieß ergibt ſich ſowol aus der Bedeutung des Sacramentes als ſolchem, indem es zum Gedächtniß des Leidens Chriſti eingeſetzt iſt, durch welches uns der Zugang zum ewigen Leben erſchloſſen wird — als auch aus der Bedeutung ſeines Empfanges als Aufnahme unverſieglicher Lebensfülle in uns. Es wirkt die Nachlaſſung ſchwerer Sünden des Empfängers, ſoweit dieſer im guten Glauben und ohne verſchuldetes Vergeſſen auf ſeinen ſündigen Zuſtand das Sacrament empfängt; oder auch zufolge des Wunſches und Verlangens nach dem Sacramente, ohne daß es jedoch genoſſen wird. Jedenfalls tilgt es die Schuld der läßlichen Sünden, erſtlich, weil es, den göttlichen Quell der Charitas in ſich enthaltend, auch in uns Liebe erweckt, ſodann weil es als geiſtliche Speiſe den durch deteriorirenden Verbrauch in unſerem geiſtlichen Leben entſtehenden Ausfall ſtets wieder auf's Neue erſetzt [1]). Nachlaſſung der zeitlichen Strafen wirkt dieſes Sacrament nicht primär und kraft ſeiner Einſetzung, da es nicht zur Genugthuung

[1]) Nutrimentum cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem charitatis. Et ideo competit huic sacramento, ut remittat peccata venialia. 3 qu. 79, art. 4.

für unſere Sünden, ſondern zu unſerer geiſtlichen Nahrung eingeſetzt worden iſt; ſoweit aber die durch die Vereinigung mit Chriſtus in uns bewirkte Liebe nebſt der Schuld auch die Strafe der Sünde hinwegnimmt, iſt auch der Straferlaß als Wirkung dieſes Sacramentes zu bezeichnen. Der Empfang der Euchariſtie iſt auch ein Verwahrungsmittel gegen zukünftige Sünden; erſtlich indem ſie als geiſtliche Speiſe den Menſchen innerlich kräftigt und vor Sünden aus inneren Anreizen bewahrt; ſodann iſt ſie als Zeichen des Leidens Chriſti ein Schutz gegen die Anfechtungen der Dämonen, welche durch das Leiden Chriſti beſiegt worden ſind. Auch in der Prieſterweihe muß eine den Zwecken der kirchlichen Weihegrade entſprechende heiligende Gnade ertheilt werden; wie dieſe zum Empfange der Sacramente nothwendig iſt, ſo auch zur Ausſpendung derſelben; und wer über das gläubige Volk geſtellt wird, muß auch der Gnade der Erlangung einer höheren Verdienſtlichkeit ſeines ſittlichen Lebens theilhaft gemacht werden. Die Ehe, welche im Urzuſtande kein Sacrament war, und erſt in Folge des Sündenfalles einer ſacramentalen Heiligung bedurfte [1]), iſt mit jenen heiligenden Gnaden ausgerüſtet, welche ſich auf den Geſchlechtsverkehr der Gatten beziehen, der übrigens nicht das esse der Ehe ausmacht, ſondern das bereits in Kraft des declarirten Conſenſes beſtehende eheliche Verhältniß vollkommen actualiſirt.

---

[1]) Matrimonium secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente institutum fuit ante peccatum; secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae; secundum autem determinationem personarum institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Quantum vero ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia, et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium, ideo quantum ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti; sed quantum ad primam institutionem competit ei quod sit in officium naturae, quantum vero ad ultimam, quod sit in officium civilitatis. Suppl. qu. 42. art. 2.

c. Zahl und Rangordnung der Sacramente.

Zum Zwecke der sacramentalen Heiligung des Menschen sind sieben Sacramente eingesetzt worden, nicht mehr und nicht weniger, da gerade ihre Siebenzahl zur Erreichung des Zweckes der sacramentalen Heiligung ausreichend ist. Dieser Zweck ist aber ein doppelter; die Sacramente sollen den Menschen zur Verehrung Gottes im Geiste des christlichen Lebens befähigen und darin vervollkommnen, sie sollen weiters als Heilmittel wider die Sünde dienen. In beiderlei Beziehung ergibt sich die Siebenzahl als die ausreichende und genügende. Was erstens die geistliche Vervollkommnung des Menschen anbelangt, so kann sie mit Rücksicht auf ihn selbst und auf das Beste der Gesammtheit in's Auge gefaßt werden. Den Menschen als Einzelnen in's Auge gefaßt, ist sein geistliches Leben nach Analogie seines leiblichen Lebens zu begreifen, und in beiderlei Hinsicht dasjenige, was per se und was per accidens zur vollkommenen Ausbildung und Ausgestaltung nothwendig ist, in's Auge zu fassen. Per se gehört zur Begründung und Ausbildung des Einzellebens Erzeugung, Wachsthum, Ernährung; dieser Dreiheit entspricht in der Ordnung des geistlichen Lebens Taufe, Firmung, Eucharistie als Erzeugung, Stärkung und Nahrung des geistlichen Lebens. Per accidens wird erfordert, was als Mittel zur Abwendung der das geistliche Leben gefährdenden Krankheiten und Übel dient; dahin gehört das Bußsacrament und die den nach vollbrachter Heilung noch übrig bleibenden Schwächen angemessene geistliche Diät der in der Krankenölung zu verleihenden Gnaden. In Beziehung auf die Gesammtheit vollendet sich der Mensch durch Regierung der Menge und Vollbringung öffentlicher Acte, und weiters auch durch die natürliche Fortpflanzung seiner Gattung; zur geistlichen Leitung der Menge und zu Opferhandlungen im Namen der Gesammtheit befähigt das Sacramentum Ordinis, zur gottwohlgefälligen Führung der Ehe das Ehesacrament. Die Sacramente sollen als Heilmittel wider die Sünde dienen; die Taufe gegen die Carenz des geistlichen Lebens, die Firmung gegen die Schwäche der durch die Taufe geistlich Wiedergebornen, die Eucharistie gegen den möglichen sittlichen Fall, die Buße gegen den wirklich geschehenen Fall, die letzte Ölung gegen die nach Empfang des

Bußſacramentes noch vorhandenen Schwächen und Folgen des ſittlichen Falles, der Ordo gegen die anarchiſche Zerrüttung der leitungsbedürftigen Menge, das Eheſacrament gegen die perſönliche Begierlichkeit [1]). Wie die Siebenzahl der Sacramente zweckmäßig iſt, ſo iſt auch die Ordnung, in der ſie aneinander gereiht ſind, ganz zweckmäßig. Denn offenbar ſind diejenigen, welche ſich auf den Einzelnen als ſolchen beziehen, den anderen vorauszuſtellen, welche ſich auf das Beſte der Geſammtheit beziehen; und unter den erſteren müſſen jene drei, welche per se erfordert werden, den beiden anderen, welche per accidens nothwendig werden, vorangehen.

Die Nothwendigkeit der Sacramente anbelangend, treten drei Sacramente als unbedingt nothwendige hervor, die Taufe, die Buße und die Prieſterweihe, unter welchen abermals wieder die Taufe den Vorrang behauptet. Die übrigen vier Sacramente ſind wol auch zum Heile nothwendig, jedoch nicht ſo, daß die Erlangung deſſelben ohne ſie ſchlechterdings unmöglich wäre. Die Taufe iſt ſchlechthin nothwendig, weil es ohne ſie keine Gemeinſchaft mit Chriſtus gibt; durch die Taufe wird der Menſch dem Leibe Chriſti einverleibt. Doch kann im Falle der Unmöglichkeit der wirkliche Empfang des Sacramentes durch das gottgewirkte Verlangen nach demſelben erſetzt werden, indem Gottes innerlich heiligende Macht nicht an die Vermittelung durch äußere Zeichen und Riten gebunden iſt. Die Taufe drückt dem Getauften ein unauslöſchliches Merkmal ein, mag der Getaufte an das Sacrament glauben oder nicht; die Gnadenwirkung des Sacramentes aber kann durch die verkehrte Dispoſition des Täuflings ſuspendirt und irritirt werden. Unmündige Judenkinder, welche noch nicht zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangt ſind, können nach natürlichem Rechte [2]) und nach

---

[1]) Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adoptationem ad virtutes et ad defectus culparum et poenalitatum, dicentes quod fidei respondet baptismus, et ordinatur contra culpam originalem; spei extrema unctio et ordinatur contra culpam venialem; charitati Eucharistia, et ordinatur contra poenalitatem malitiae; prudentiae ordo et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiae matrimonium et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio, et ordinatur contra infirmitatem. 3 qu. 65, art. 1.

[2]) Homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere

Analogie des bürgerlichen Rechtes [1]) nicht gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden; die aber bereits zum Vernunftgebrauche Gelangten können gegen den Willen ihrer Eltern das Sacrament empfangen. Auch Raſende, Blöde, Wahnſinnige u. ſ. w. ſollen die Taufe empfangen; nur iſt es, im Falle die Geiſteskrankheit nicht angeboren und perennirend iſt, gerathen, einen lichten Augenblick abzuwarten, um das Sacrament mit mehr Frucht zu ſpenden. Hat der Menſch nach der Taufe geſündigt, ſo iſt für ihn der Empfang des Bußſacramentes zur Wiedererlangung des Heiles unerläßlich nothwendig, weil von ihm die Sünde hinweggenommen werden muß, was nicht geſchehen kann ohne das Bußſacrament, in welchem die Kraft des Leidens Chriſti durch die prieſterliche Abſolution ſich am Pönitenten wirkſam erweiſt, vorausgeſetzt, daß derſelbe zur Zerſtörung der Sünde mit der Gnade mitwirkt. Das Sacrament der Prieſterweihe iſt nothwendig, weil ohnedem die Kirche nicht beſtehen kann. Die Sacramente der Firmung und letzten Ölung ſind nothwendig, um jene der Taufe und Buße zu vollenden, die Ehe iſt auf die zeitliche Continuation der kirchlichen Geſellſchaft geordnet. An der Euchariſtie iſt das Sacrament von der res sacramenti zu unterſcheiden. Die res sacramenti iſt die Einheit des myſtiſchen Körpers Chriſti, welcher Jeder nothwendig angehören muß, der zum Heile gelangen will. Dieſe res sacramenti kann aber gleich der Taufgnade auch ſchon durch das bloße Verlangen nach dem Sacramente erlangt werden [2]); nur mit dem Unterſchiede, daß, da

---

potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda. 3 qu. 68, art. 10.

[1]) A morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis; puta si aliquis a suo judice condemnatur ad mortem, nullus debet eum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturae, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae. Ibidem.

[2]) Haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur; et ideo non potest homini valere ad vitae conservationem alimentum corporale, nisi realiter sumatur; sed alimentum spirituale convertit hominem in se ipsum, secundum illud quod Augustinus dicit (Confess. VII, c. 10),

die Taufe auf die Eucharistie als ihre höchste Erfüllung abzweckt, während auf die Taufe kein anderes vorausgehendes Sacrament abzweckt, die noch ungetauften Kinder nicht zufolge der stellvertretenden Meinung der Kirche nach der Taufe verlangen können, wie die bereits getauften Kinder zufolge der stellvertretenden Intention der Kirche nach der Eucharistie verlangen können. Darum ist für die Kinder der wirkliche Empfang der Taufe nothwendig, nicht aber der wirkliche Empfang der Eucharistie; und insofern demnach die Taufe noch nothwendiger zum Heile, als die Eucharistie.

In Hinsicht auf die Dignität steht zuhöchst das hochheilige Altarssacrament, in welchem Christus selber wesenhaft gegenwärtig ist, auf welches alle anderen Sacramente abzwecken [1]) und dessen Empfang den Empfang fast aller anderen Sacramente beschließt. Sodann folgen im Range diejenigen Sacramente, welche der Seele einen unauslöschlichen Charakter aufdrücken. Unter den drei übrigen hat jedes einen relativen Vorzug vor den beiden anderen, die Buße den Vorzug der höheren Nothwendigkeit, die letzte Ölung den Vorzug der höheren Vollkommenheit, die Ehe den Vorzug der Sinnbildung des Verhältnisses Christi zur Kirche. Die Eucharistie ist wahrhaft der Leib Christi; diese dogmatisch festgesetzte Lehre entspricht einzig und ausschließlich dem klaren Sinne der Einsetzungsworte und der Idee des Sacramentes selber. Denn wenn die Sacramente des alten Bundes das Leidensopfer Christi vorbildeten,

---

quod quasi audivit vocem Christi dicentis sibi: Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Potest autem aliquis in Christum mutari et ei incorporari voto mentis, etiam sine hujus sacramenti perceptione. Et ideo non est simile. 3 qu. 73, art. 3.

[1]) Omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim, quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem; sacramentum vero baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento: per poenitentiam etiam et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi; matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiae, cujus unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur. 3 qu. 65, art. 3.

ſo muß das Opfer des neuen Bundes dieß voraus haben, daß es den leidenden Chriſtus in Wirklichkeit und Wahrheit darſtellt. Der Liebe Chriſti, welche Urſache ſeiner Menſchwerdung geweſen, ſteht es zu, die Freunde nicht zu verlaſſen, ſondern eben ſo weſenhaft und leibhaft unter ihnen zu verbleiben, wie er es während ſeines Erdenwandels geweſen. Endlich ſoll ſich auch in der Anbetung dieſes Sacramentes unſer Glaube vollenden; wie die Gottheit Chriſti vermöge ihrer Unſichtbarkeit Gegenſtand des Glaubens iſt, ſo ſoll es auch ſeine Menſchheit in ihrer myſtiſchen Verborgenheit unter den Abendmahlsgeſtalten ſein. Wenn Chriſtus im Altarsſacramente wahrhaft und weſenhaft gegenwärtig iſt, ſo können nach der Conſecration die Subſtanzen des Brotes und Weines im Sacramente nicht mehr zugegen ſein. Denn es laſſen ſich nur zwei Fälle denken, wie Chriſti weſenhafte Gegenwart im Sacramente erfolgen könne, entweder dadurch, daß er ſeinen himmliſchen Ort verändert, oder durch Verwandlung der Subſtanzen des Brotes und Weines. Erſteres kann nicht ſtatt haben, alſo muß Letzteres der Fall ſein. Erſteres iſt nicht möglich, weil Chriſtus aufhören würde, im Himmel zu ſein, weil er alle Media zwiſchen dem Himmel und dem Orte der Conſecration durchſchreiten müßte, weil ſein himmliſcher Leib an vielen Orten zugleich gegenwärtig ſein müßte. Daß die Subſtanzen des Brotes und Weines nicht mehr vorhanden ſein können, ergibt ſich auch aus dem klaren Sinne der Einſetzungsworte, die im entgegengeſetzten Falle etwas Unwahres beſagen würden, aus der dem Sacramente gezollten Anbetung, die im entgegengeſetzten Falle Götzendienſt wäre, aus dem Verbote der Kirche, nach Genuß einer irdiſchen Speiſe den Leib Chriſti zu genießen, während man doch zwei conſecrirte Hoſtien nach einander genießen darf. Einige halten eine Converſion der Subſtanzen für unmöglich und behaupten ſtatt deſſen eine Annihilation derſelben oder auch eine Reduction derſelben auf die reine Potenzialität der materia prima. Letzteres iſt aber nicht möglich, da die reine Materie ohne alle Form nicht exiſtiren kann. Es wäre alſo nur eine Auflöſung der Subſtanz in ihre Elementarbeſtandtheile denkbar, die man aber im Conſecrationsacte entweichen ſehen müßte, da nach der Conſecration nichts als Fleiſch und Blut Chriſti vorhanden ſind. Zudem wird bei Annahme einer Reduction auf die materia prima ein Moment angenommen, in welchem bloß dieſe vorhanden iſt, ohne weder Brot,

noch schon Leib Christi zu sein; die Consecration vollzieht sich aber in einem untheilbaren Momente [1]). Von einer Annihilation kann keine Rede sein, weil bereits nachgewiesen wurde, daß die Verwandlung der einzig denkbare Modus sei, durch welchen die Gegenwart Christi im Sacramente herbeigeführt werden kann. Diese Verwandlung geschieht durch Gottes Kraft, welche nicht bloß gleich geschaffenen Agentien ein Seiendes in eine andere Wesensform wandeln, sondern das ganze Wesen verwandeln kann, daher auch der Vorgang der Brotverwandlung Transsubstantiation genannt wird. Daß die Accidenzen von Brot und Wein nach der Consecration übrig bleiben, ist eine weise Veranstaltung Gottes, welche das Entsetzen der Gläubigen vor dem Genusse von Menschenfleisch und den Spott der Ungläubigen verhüten und das Verdienst unseres Glaubens erhöhen will. Einige glauben, daß bloß die Materie des Brotes verwandelt werde, die Form desselben aber übrig bleibe. Demnach würde auch der Leib Christi bloß der Materie nach vorhanden sein, nicht aber dessen substanzielle Form, im Widerspruch gegen die Worte: Hoc est corpus meum. Zudem würde in diesem Falle das Brot auch nach der Consecration Brot bleiben, außer man dächte sich die Form des Brotes von der Materie desselben abgetrennt und an sich existirend, wodurch sie zu einer intelligiblen und intelligenten Form würde, was doch gewiß auch ein Widersinn ist. Obgleich vi sacramenti in Brot und Wein nur Fleisch und Blut Christi gegenwärtig ist, so ist vermöge der realen Einigung des Körpers Christi der ganze Christus gegenwärtig, und eben so im consecrirten Brote ex reali concomitantia das Blut, im consecrirten Weine das Fleisch Christi, mithin unter jeder Gestalt

[1]) Conversio perficitur per verba Christi, quae a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore praecedente est ibi substantia panis, cujus temporis non est accipere aliquod instans proxime praecedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus; ut probatur VI. Physic. Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans, in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per Philosophum in VIII. Physic. 3 qu. 75, art. 7.

der ganze Leib Christi [1]). Da die Accidenzen von Brot und Wein bleiben, so ist Christi Leib bloß per modum substantiae, nicht aber per modum quantitatis im Sacramente zugegen; die Substanz verhält sich gegen den Unterschied der Quantitäten indifferent und ist in jedem quantitativen Theile ganz vorhanden, d. h. jeder Theil der Luft ist ganz Luft, jeder Theil des Brotes ganz Brot und nicht bloß theilweise. Demnach ist auch der Leib Christi in jedem Theile der Hostie und in jedem Tropfen des Weines ganz enthalten, und dieß schon vor der Brechung des Brotes und vor der quantitativen Theilung des Weines [2]). Die dimensive Quantität des Leibes Christi ist in den Abendmahlsgestalten nicht vi sacramenti vorhanden, da die Verwandlung auf die Substanz und nicht auf die Dimensionen desselben direct abzweckt, wol aber vi realis concomitantiae zufolge der Unabtrennbarkeit der Dimensionen von der Substanz des Leibes Christi. Da nun die Dimensionen des Leibes Christi nur mittelst der im Brote gegenwärtigen Substanz des Leibes zum Orte des Brotes im Verhältniß stehen, so kann man nicht sagen, daß Christi Leib im Sacramente örtlich zugegen sei. Daher kann man auch nicht sagen, daß Christus durch eine locale Bewegung der Abendmahlsgestalten anders, als nur per accidens im Raume bewegt werde. Eben so verhält es sich mit

---

[1]) Eine Consecration unter zwei Gestalten ist deßhalb nicht überflüssig: Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandum passionem Christi, in qua seorsim fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione. Secundo hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsim exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio quartum ad effectum, secundum quod supra dictum est, quod corpus exhibetur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae. 3 qu. 76, art. 2.

[2]) Totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quae apparet in speculo, quae apparet una in speculo integro; in speculo autem fracto apparent singulae in singulis partibus; quod quidem non est omnino simile, quia multiplicatio hujusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi; hic autem non est nisi una consecratio propter quam corpus Christi est in hoc sacramento. 3 qu. 76, art. 3.

jeder anderen Mutation, die im Sacramente vorgeht; wenn die Species des Sacramentes zerſtört werden, ſo wird Chriſti Sein dadurch nicht afficirt, ſondern iſt bloß darum nicht mehr im Sacramente gegenwärtig, weil dieſes nicht mehr vorhanden iſt, gleichwie der unvergängliche Gott aufhört, in einer vergänglichen Sache gegenwärtig zu ſein, wenn dieſe vergangen iſt [1]). Da Chriſto Leib bloß per modum substantiae im Sacramente gegenwärtig iſt, die Subſtanz als ſolche aber unſichtbar iſt, ſo kann er mit den Augen des Leibes nicht erſchaut werden [2]), und auch nicht mit den Augen eines verklärten Leibes [3]), ſondern bloß geiſtig. Allein auch die geiſtige Wahrnehmung richtet ſich wieder nach der Beſchaffenheit des wahrnehmenden Intellectes. Da Chriſti Leib auf ganz übernatürliche Weiſe im Sacramente zugegen iſt, ſo kann er bloß Gott und den an Gottes Klarheit participirenden ſeligen Geiſtern per se ſichtbar ſein; dem natürlichen Erkennen der reinen Geiſter iſt er nicht wahrnehmbar, daher ihn die Dämonen, gleich den Menſchen, nur im Glauben erkennen, mit dem Unterſchiede jedoch, daß die Dämonen gegen ihren Willen zur gläubigen Anerkennung des Myſteriums gezwungen ſind. Die wunderbaren Erſcheinungen der Chriſtusgeſtalt oder des Blutes Chriſti u. ſ. w. in der Euchariſtie ſind theils rein

---

[1]) Corpus Christi remanet in hoc Sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent, quibus cessantibus desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species, per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturae desinentis. 3 qu. 76, art. 6.

[2]) Ein anderer Grund hiefür: Quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia; ita scil. quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quae ipsum circumstant; et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. 3 qu. 76, art. 7.

[3]) Oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti (sicut impedimur videre id quod est velatum quocunque velamine corporali) sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus. Ibidem.

ſubjective, durch Gott bewirkte Affectionen des betrachtenden Auges, oder wenn ſie, weil von Allen bemerkt, auf Objectivität Anſpruch haben, ſo ſind ſie für wunderbare Mutationen an den Accidenzen der Euchariſtie, an Farbe, Geſtalt u. ſ. w. zu halten, keineswegs aber für eine Manifeſtation des Leibes Chriſti in ſeiner eigenſten Geſtalt, der ja im Himmel ſeinen Ort hat, und als verklärter Leib die Macht hat, nach Gefallen zu erſcheinen und zu verſchwinden, während jene Immutationen lange bleiben, und ſolche Hoſtien, bisweilen eigens unter Verſchluß aufbewahrt, bei jedesmaliger Prüfung dieſelbe Erſcheinung vorwieſen [1]).

III. Von den Dienern des Heiles.

a. Die kirchliche Hierarchia Ordinis.

Inſofern durch jene Sacramente, welche der Seele ein unverlöſchliches Zeichen eindrücken, ein Theilhaben am Prieſterthum Chriſti begründet wird, kann man von einem allgemeinen Prieſterthum aller Getauften reden. Der in der Taufe ertheilte Charakter beſteht jedoch einzig in der paſſiven Macht, alle übrigen Sacramente zu empfangen, keineswegs aber in der activen Macht, irgend ein Sacrament zu ertheilen. Demgemäß muß es in der Kirche einen beſonderen, von Gott verordneten Stand von Trägern einer activen Macht der Weihung und Gnadenſpendung geben; und durch Einſetzung dieſes Standes ſollte das allgemeine, in der Einrichtung des Univerſums, in der Organiſation des menſchlichen Körpers, in der Rangordnung der Engelhierarchien wahrzunehmende Weltgeſetz einer Leitung und Beeinflußung des Niederen durch das Höhere auch in der Ordnung des kirchlichen Lebens ſich wiederholen, damit Gott, wie im Univerſum, ſo auch in der Kirche nicht bloß nach ſeinem Weſen, ſondern auch nach ſeinem Wirken dargeſtellt würde. Die kirchlichen Ausſpender der Heilsgnade ſind demnach die Repräſentanten eines höheren Grades von Gottähnlichkeit innerhalb der

[1]) Über andere auf die Euchariſtie bezügliche Erörterungen vgl. Bd. I, S. 608 u. S. 702 ff.

kirchlichen Geſellſchaft, und werden zur Ausübung dieſer Repräſentation durch eine beſondere ſacramentale Weihung befähigt, welche man den Ordo nennt. Der Lombarde definirt den Ordo richtig als significativum quoddam ecclesiae quo spiritualis potestas traditur ordinato. Es gibt eine Mehrheit und Diverſität der ſacramentalen Ordines, auf daß in der geordneten Mannigfaltigkeit derſelben die ordnende Weisheit ſich offenbare; ſodann, um der Schwäche der Menſchen zu Hilfe zu kommen, die nicht jeder jegliches verrichten, ſondern ſich in verſchiedene Verrichtungen und Ämter theilen müſſen; endlich wird hiedurch auch dem Vollkommenheitsſtreben ein größerer Spielraum geſchaffen und die Möglichkeit dargeboten, in verſchiedener Weiſe ſich ſelbſt zu vollenden. Man unterſcheidet ſieben ſacramentale Weihegrade des Ordo, deren Rangabſtufung nach ihrem Verhältniß zur Euchariſtie, dem Sacrament der Sacramente, beſtimmt wird. Denn die Potestas Ordinis hat entweder auf die Conſecration der Euchariſtie, oder auf eine zum Dienſte dieſes Sacramentes angeordnete Verrichtung Bezug. Auf die Conſecration der Euchariſtie bezieht ſich der prieſterliche Weihegrad; die übrigen ſechs Ordines beziehen ſich entweder unmittelbar oder mittelbar auf den Dienſt des Sacramentes. Unmittelbar beziehen ſich darauf die Ämter der Diakone, welche das Sacrament ausſpenden, der Subdiakone, welche die heiligen Gefäße, den Kelch und die Patena zum Opferdienſte bereit machen, der Akolythen, welche die Materie des Sacramentes in den Gefäßen mit Wein und Waſſer darreichen; mittelbar die Verrichtungen der Exorciſten, Lectoren und Oſtiarii; die Oſtiarii halten die Ungläubigen ferne, die Lectoren bereiten die Katechumenen vor, die Exorciſten heilen die Energumenen, die, wenn auch gläubig und unterrichtet, vermöge ihres Zuſtandes ſonſt nicht am Opfer theilnehmen könnten. Obwol an ſich alle ſieben Weihegrade Ordines sacri ſind, ſo kann man doch die drei höheren, weil dieſe unmittelbar mit geweihten Objecten beſchäftigt ſind, als Ordines sacros in ſpeciſiſchem Sinne von den vier übrigen unterſcheiden. Der biſchöfliche Weihecharakter iſt zwar kein ſacramentaler Ordo, da es keine höhere ſacramentale Weihegewalt geben kann, als die auf die Conſecration der Euchariſtie abzweckende prieſterliche Weihegewalt; gleichwol kann er als ein auf heilige Dinge geordneter Dienſt ein Ordo genannt werden, und vermöge ſeiner Überordnung über die prieſterliche Gewalt in allen

den myſtiſchen Leib der Kirche betreffenden Angelegenheiten [1]) als ein beſonderer höherer Ordo bezeichnet werden. Da der Biſchof die Kirche regiert, ſo ſteht es ihm auch zu, allen kirchlichen Perſonen ihre Stelle im kirchlichen Dienſtkreiſe zuzuweiſen. Darum ſpendet er allein die Firmung, weil die Gefirmten gewiſſermaaßen zum kirchlichen Dienſte des Glaubensbekenntniſſes angeſtellt werden; darum benedicirt auch er allein die Ordensjungfrauen, indem dieſe als Bilder der Chriſto angetrauten Kirche eine ſpecifiſche kirchliche Bedeutung haben; darum endlich kommt es auch ihm allein zu, die Prieſterweihe zu ertheilen, mit welcher die Befähigung zum ſacramentalen Heilsdienſte der Kirche mitgetheilt wird [2]). Die Spendung der Prieſterweihe und Firmung bleibt dem Biſchofe vorbehalten; in Ertheilung der Firmung vervollkommt und ergänzt er die Wirkungen der vom Prieſter geſpendeten Taufe; und man könnte fragen, ob ihm nicht auch die Spendung der das Bußſacrament ergänzenden letzten Ölung vorbehalten bleiben ſollte. Dieſe Frage muß verneint werden, da die Krankenölung den Empfänger nicht in einen Stand höherer Vollkommenheit erhebt, wie die einen unverlöſchlichen Charakter einprägende Firmung. Die Taufe kann außerordentlicher Weiſe und im Nothfalle von jedem Getauften, ja ſelbſt von einem Nichtgetauften geſpendet werden, da wegen der

---

[1]) Sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi ut ex litera patet 4 dist. 24. Et tamen ille est superior, qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat. Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuentem. Et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur sicut et Christus. Suppl. qu. 40, art. 4.

[2]) Episcopis adduntur novem ornamenta super sacerdotes, quae sunt caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, annulus et baculus; quia novem sunt, quae ipsi supra sacerdotes possunt, scil. clericos ordinare, virgines benedicere, pontifices consecrare, manus imponere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, vestes et vasa consecrare. Suppl. qu. 40, art. 7.

unerläßlichen Nothwendigkeit dieſes Sacramentes der Miniſter deſſelben eben ſo leicht und allgemein zugänglich ſein muß, wie die Materie des Tauffacramentes, das Waſſer. Auch das Bekenntniß der ſchweren Sünden könnte im Nothfalle vor einem Laien abgelegt werden, hat aber keine vollkommene ſacramentale Geltung, außer inwiefern das Verlangen nach dem Sacramente die Wirkung des deſiderirten Sacramentes zur Folge hat.

b. Die Hierarchia Jurisdictionis.

Dem Prieſter ſtehen die zwei Dienſte zu, den Leib Chriſti zu conſecriren, und das gläubige Volk für den Empfang deſſelben vorzubereiten. Die Macht, in giltiger Weiſe zu conſecriren, erhält er unmittelbar durch den Empfang der Prieſterweihe; die Macht zu binden und zu löſen erhält er aber nur über Jene, über welche ihm vom Biſchof eine geiſtliche Jurisdiction übertragen wird. Demnach iſt der Biſchof der höchſte und eigentliche geiſtliche Regent des gläubigen Volkes [1]). Gleichwie aber der Biſchof das geiſtliche Haupt einer Diöceſe iſt, ſo muß es auch ein Oberhaupt der ganzen Einen, alle Diöceſen umfaſſenden Kirche geben. Ein ſolches Haupt iſt auch gefordert, um die Einheit in Glaube und Lehre und den Frieden in der Kirche zu überwachen, wozu die Einheit viel geeigneter iſt, als die collegialiſche Vielherrſchaft. Zudem ſoll die ſtreitende Kirche das Abbild der triumphirenden Kirche ſein, dieſe hat aber nur Einen

[1]) Quia omnium ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, sacramenta vero ecclesiae sunt per aliquos ministros dispensanda, ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia, alicujus altioris ministerii, quae ordinis sacramentum dispenset; et haec est episcopalis potestas, quae etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles; nam et ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quicquid arduum circa populum fidelem est agendum, Episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum comittitur; unde et in his, quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per Episcopum consecratis, ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per Episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est, quod summa potestas regiminis populi fidelis ad episcopalem pertinet dignitatem. Gent. IV, c. 76.

obersten Regenten, nämlich Gott selbst, also soll auch die Kirche auf Erden Ein höchstes Haupt haben [1]).

c. Schlüsselgewalt und Indulgenzen.

Die geistliche Gewalt führt den Namen Schlüsselgewalt, unter welcher man die Gewalt versteht, die Würdigen in's Reich Gottes aufzunehmen, und die Unwürdigen aus demselben auszuschließen. Diese Gewalt ist per auctoritatem in der heiligsten Dreieinigkeit; Christus als Mensch erlangte sie durch das Verdienst seines Leidens, welches uns den Himmel eröffnet hat; der aus der Seitenwunde Christi am Kreuze strömende Gnadenquell der Sacramente leitete sie in die Kirche über, deren Diener und Organe sie nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes und des Leidens Christi ausüben, daher die geistliche Gewalt der Kirche auch die clavis ministerii genannt wird, und im Wesentlichen darin besteht, die Würdigen zum Genusse der Sacramente und ihrer Gnaden zuzulassen, die Unwürdigen davon auszuschließen. Der Act der Zulassung oder Ausschließung kann aber nicht ohne vorausgehende Prüfung gesetzt werden, daher neben der potestas judicandi auch eine scientia discernendi nothwendig ist, welche auf die rechte Ausübung der potestas judicandi abzweckt; daher auch zwei claves unterschieden werden [2]) und der Gebrauch der einen (der potestas

---

[1]) Si quis autem dicat, quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim, quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: Tu aliquando conversus confirma fratres tuos (Luc. XXII, 32); et ei soli promisit: Tibi dabo claves regni coelorum (Matth. XVI, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem. Ibidem.

[2]) Die Ansicht des Lombarden, daß die scientia discernendi nur beziehungs-

judicandi) ohne Anwendung der anderen nicht verantwortet werden kann. Nebſtdem unterſcheidet man die clavis ordinis von der clavis jurisdictionis; erſtere bezieht ſich unmittelbar, letztere mittelbar auf die Zulaſſung zu den Gütern des himmliſchen Reiches, ſoferne nämlich Unwürdige von der Gemeinſchaft der ſtreitenden Kirche ausgeſchloſſen werden, durch deren Vermittelung der Menſch zur Theilnahme an den Gütern des himmliſchen Reiches gelangt. Die clavis ordinis kann nur von Prieſtern, die clavis jurisdictionis auch von ſolchen Dienern der Kirche, welche nicht prieſterlichen Ranges ſind, wie die Archidiakone, Electi u. ſ. w. gehandhabt werden. Dieſe gebrauchen aber die clavis jurisdictionis nicht in eigenem Namen, ſondern im Namen der Biſchöfe und Prälaten, welchen allein die äußere Gerichtsbarkeit in der Kirche zuſteht, daher kein Prieſter, wenn er nicht ausdrücklich hiezu ermächtigt iſt, über irgend einen Gläubigen die Excommunication ausſprechen darf[1]). Gleichwie die kirchlichen Prälaten durch ſchwere Sünden nicht ſchon an ſich ihre äußere Gerichtsbarkeit verwirken, ſo verliert auch der Prieſter nicht die auf das forum internum ſich beziehende Schlüſſelgewalt, wenn er die heiligmachende Gnade verliert, weil er damit nicht aufhört, Prieſter zu ſein und als ſolcher nicht aus eigener Macht, ſondern als Werkzeug Gottes handelt. Nicht ſich, ſondern Chriſto hat er die Gläubigen, auf welche er wirkt, ähnlich zu machen; ein Werkzeug kann auch dann, wenn es die dem Subjecte ſeiner Thätigkeit zu ertheilende Form nicht ſelbſt beſitzt, doch immerhin geeignet ſein, an dem Subſtrate ſeiner Verwendung die vom Agens principalis beabſichtigte Form hervorzubringen; mithin kann auch ein Prieſter, wenn

---

weiſe clavis genannt werden könne, wird von Thomas als unrichtig bezeichnet. Suppl. qu. 17, art. 3, ad 2dum.

[1]) Excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris judicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem, ideo etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici. Et secundum hoc a quibusdam distinguitur quod est clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent, et clavis jurisdictionis in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori. Utrumque tamen Deus Petro contulit (Matth. XVI) et ab ipso in alios descendit, qui utramque habent. Suppl. qu. 22, art. 1.

ſchon ſelber der Gnade beraubt, doch Anderen im Namen Gottes die Gnade der Sündenvergebung ſpenden. Häretiſche, ſchismatiſche und excommunicirte Prieſter beſitzen die Schlüſſelgewalt zwar quoad essentiam; da ſie aber von Rechtswegen keine jurisdictionelle Vollmacht haben, ſo fehlen ihnen die Subjecte der Schlüſſelgewalt, daher ſie von dieſer keinen giltigen Gebrauch machen können.

Unter die Acte der jurisdictionellen Schlüſſelgewalt gehört die Verleihung von Abläſſen, welche vermöge der Natur der Abläſſe eigentlichſt dem Papſte zuſteht, und den Biſchöfen, ſoweit ihnen die Vollmacht hiezu vom Papſte zugemeſſen iſt, ferner allen mit einer jurisdictionellen Gewalt ausgerüſteten Organen des Kirchendienſtes, wofern ihnen eine beſondere Ermächtigung hiezu ertheilt iſt. Daß eigentlichſt dem Papſte das Recht der Verleihung von Indulgenzen zuſteht, erklärt ſich aus dem Begriffe des Ablaſſes als Zuwendung der durch die ſuperabundanten Verdienſte Chriſti [1]) und durch die opera supererogatoria der Büßer und Heiligen erworbenen Gnadenſchätze der allgemeinen Kirche an die einzelnen Gläubigen. Ein beſonderer Act der Zuwendung iſt nothwendig, weil dieſe Schätze nach der Intention ihrer Erwerber nicht für Dieſen oder Jenen im Beſonderen, ſondern für die Kirche im Allgemeinen erworben worden ſind. Und weil eben nur der Papſt das Haupt der allgemeinen Kirche iſt, ſo muß die Zuwendung durch ihn geſchehen; denn dem Haupte einer Gemeinſchaft ſteht es zu, das Gemeingut derſelben nach ſeinem Ermeſſen unter die Einzelnen zu vertheilen [2]). Da das Verdienſt Chriſti und der Heiligen die causa efficiens des Erlaſſes der nach Erlangung der ſacramentalen Abſolution noch erübrigenden

---

[1]) .... Praecipue propter meritum Christi; quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Suppl. qu. 25, art. 1.

[2]) Die Anſicht, daß die Abläſſe bloß in Nachlaſſung der canoniſchen Kirchenſtrafen und der vom Bußprieſter auferlegten Büßungen beſtünden, wird von Thomas verworfen: Haec opinio non videtur vera. Primo, quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est Matth. XVI, ut quod in terra remitteret, in coelo remitteretur. Unde remissio quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei. Et praeterea Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas scil. purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis. Ibidem.

zeitlichen Strafe iſt, ſo iſt das Maaß der geſpendeten Gnadenſchätze nicht von Verdienſt und Leiſtung des Empfängers abhängig, ſondern er erhält ſo viel, als ihm durch das Ermeſſen des von Gott verordneten Vertheilers zugemeſſen wird, vorausgeſetzt, daß er als lebendiges Glied der Kirche einer ſolchen Zuwendung fähig iſt, und durch irgend eine Leiſtung zu Gottes Ehre und der Kirche Heil einen Anſpruch hierauf erworben hat.

C.

Von der jenſeitigen Vollendung der Dinge durch Gott.

a. Der Zwiſchenzuſtand der abgeſchiedenen Seelen.

Wenn wir auch nicht völlig begreifen können, wie die abgeſchiedenen Seelen im Raume exiſtiren, ſo wiſſen wir doch, daß ſie im Raume ſind; und ebenſo begreifen wir auch, daß ihre räumlichen Locationen ihrer Dignität, d. h. dem Grade ihrer Gottesnähe oder Gottesferne entſprechen müſſen. Gleichwie die Körper nach dem Grade ihrer Leichtigkeit oder Schwere aufwärts ſtreben oder abwärts ſinken, ſo werden auch die ſchuldbeladenen Seelen unmittelbar nach dem Tode des Leibes in den Infernus verſinken, die ſchuldfreien hingegen in den Himmel emporſchweben. Der Infernus umfaßt aber nicht bloß diejenigen, welche mit ſchwerer perſönlicher Schuld aus dem Leben ſcheiden, ſondern überhaupt Alle, welchen ein Hinderniß entgegenſteht, zur ewigen Anſchauung zu gelangen, entweder für immer, wie bei den Seelen der ungetauften Kinder, oder doch zur Zeit, ſei es wegen etwelcher noch nicht abgebüßter zeitlicher Strafen, wie bei den leidenden Seelen des Fegfeuers, oder wegen einer noch nicht geſühnten Schuld der Natur, wie es bei den Altvätern vor Chriſti Höllenfahrt der Fall geweſen. So hatte alſo, ſo lange die Altväter im Infernus weilten, eine vierfache Abſtufung in demſelben ſtatt; die Altväter hatten, wie noch immer alle ungetauften Kinder, ein ſtraffreies Sein, entbehrten aber gleich dieſen der ewigen Anſchauung, tröſteten ſich jedoch an der Hoffnung

auf die ihnen verheißene Erlösung, ein Troſt, deſſen die ungetauften Kinder ermangeln, daher ſie tiefer locirt ſind, als ſelbſt die im Reinigungsorte Leidenden. Da Abraham der erſte Gerechte war, welcher mit dem Troſte des Glaubens an die empfangenen Verheißungen in's Jenſeits hinübergieng, und alle nachfolgenden Frommen des alten Teſtamentes im Theilhaben an ſeinem Troſte und Glauben ihm nachfolgten, ſo wird der limbus Patrum auch der Schooß Abraham's genannt, welche Benennung einen Ort des Troſtes und der Ruhe ausdrückt, obwohl derſelbe kein Ort der Seligkeit ſein konnte.

Die Strafleiden der im Fegfeuer büßenden Seelen ſind ohne Vergleich größer und ſchmerzender, als irgend ein dieſſeitiges Leiden. Denn einerſeits muß die poena damni ſchmerzlich ſein, da die natürliche Sehnſucht der Seele nach Gott nicht weiter mehr durch einen beſchwerenden Druck des Leibes niedergehalten wird, und zudem das Bewußtſein in der leidenden Seele vorhanden iſt, daß nur ihre eigene Schuld die Urſache der annoch fortdauernden carentia visionis iſt. Andererſeits muß auch die poena sensus die allerempfindlichſte ſein, weil ſie das Schmerzgefühl nach dem Senſibilitätsgrade des leidenden Subjectes ſteigert, und die Seele als Princip der leiblichen Senſibilität das allerſenſibelſte ſein muß. Urſache des ſenſiblen Leidens iſt das Feuer, welches zwar nicht ſeiner Natur nach auf den Geiſt wirken oder ihn feſthalten kann, wol aber inſofern es ihn in Gottes Kraft als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit gegen ſeinen Willen feſſelt und gefangen hält; dieſe Hemmung der natürlichen Freithätigkeit empfindet die Seele als Leid, um ſo mehr, als ſie darin ein verdientes Strafgeſchick erkennt. Die leidenden Seelen des Fegfeuers müſſen zwar natürlicher Weiſe ihr Strafübel verabſcheuen, fügen ſich aber dennoch willentlich in daſſelbe, weil ſie erkennen, daß es der unerläßlich nothwendige Durchgang zu der innerlichſt erſehnten ewigen Anſchauung iſt. Jenes Straffeuer wird einzig durch Gottes Kraft entzündet, nicht durch die Dämonen, über welche die Reinigungsbedürftigen bereits Sieger geworden ſind, und nicht durch die guten Engel, die ihren zukünftigen Genoſſen keine ſo großen Leiden bereiten mochten. Zweck deſſelben iſt die Abbüßung zeitlicher Strafen und läßlicher Sünden, welche noch an der Seele haften. Je tiefer dieſe Gebrechen mit der Seele verwachſen ſind, deſto länger muß auch das Straf-

leiden andauern, daher einige Seelen früher, andere ſpäter aus dem Fegfeuer befreit werden.

Die im Fegfeuer leidenden Seelen können durch Gebet und gute Werke der Gläubigen unterſtützt werden. Die Kraft und Wirkſamkeit der guten Werke gründet ſich auf die Liebesgemeinſchaft der Kirche, welcher zufolge die Verdienſte der Einzelnen der Geſammtheit zu Gute kommen, und durch eine ſpecielle Intention der Verdienenden anderen Einzelnen zugewendet werden können. Indeß iſt dieſe Widmung guter Werke nicht vermögend, den leidenden Seelen zur ewigen Anſchauung zu verhelfen, da jeder das ewige Leben ſelber verdienen muß; ſie kann demnach nur dazu beitragen, die Peinen zu mildern, die noch ſchuldige Genugthuung zu ergänzen u. ſ. w. Das fürbittende Gebet iſt nicht durch ſeine Verdienſtlichkeit, ſondern zufolge der huldreichen Aufnahme von Seite Gottes wirkſam; es kann für einen noch Lebenden die Gnade des verdienſtlichen Wirkens für das ewige Leben erlangen, aber die leidenden Seelen gleichfalls nicht aus dem Fegfeuer befreien, ſondern nur die Leiden deſſelben verringern. Da die Liebesgemeinſchaft der Kirche vorzüglich durch den ſacramentalen Leib Chriſti repräſentirt wird, ſo muß die Darbringung des Meßopfers das wirkſamſte Suffragium für die Verſtorbenen ſein; und dieſem zunächſt das Almoſen, als vorzügliche Frucht der chriſtlichen Charitas, nebſtdem aber auch jedes andere gute Werk, welches mit der Intention, den Leidenden im Fegfeuer zu nützen, geſpendet wird. Die Abläſſe, welche den Lebenden geſpendet werden, können nicht durch ſich, ſondern in Kraft der Leiſtung, durch die der Ablaß verdient wird, den Verſtorbenen nützen, vorausgeſetzt, daß die Form, unter welcher der Ablaß verkündet und geboten wird, eine ſolche Zuwendung zuläßt.

Die heiligen Menſchenſeelen im Himmel ſind gemäß der Ordnung, die im ganzen Weltall ſtatt hat, Mittler der göttlichen Hulderweiſe für die Menſchen auf Erden. Da es ihnen zukommt, dieſes zu ſein, und da ſie vermöge der ſie beſeelenden Charitas nothwendig es auch ſein wollen, ſo müſſen ſie auch im Stande ſein, unſere Bitten an ſie zu vernehmen, und ſie gelangen zur Kenntniß derſelben durch Anſchauung Gottes, kraft welcher ſie zwar nicht Alles, aber doch gewiß dasjenige erkennen, was ſie zu wiſſen angeht. Sie bitten für uns durch ihre Gebete, die jederzeit erhört werden, weil ſie nichts anderes wünſchen und wollen, als was Gott will; ſie ſind

auch durch ihre Werke und Verdienste Fürbitter, und diese Art Fürbitte erweist sich insoweit wirksam, als von unserer Seite Würdigkeit und Empfänglichkeit für die Huld der göttlichen Gewährung vorhanden ist.

b. Die Auferstehung zum Gerichte.

Dem zukünftigen Kommen Christi zum Gerichte werden Zeichen vorausgehen, um sein Kommen würdig vorzubereiten, und das menschliche Geschlecht an die bevorstehende letzte Entscheidung zu mahnen. Es läßt sich aber nicht sagen, ob alle von Christus geweissagten Zeichen, deren Hieronymus fünfzehn aufzählt, gemeint seien, da dieselben nach Augustinus wahrscheinlicher auf den Fall Jerusalems, als auf das Weltende sich beziehen. Nur die Verfinsterung von Sonne und Mond, so wie die Erschütterung der Kräfte des Himmels sind auf das Weltende zu beziehen; erstere wird seiner Wiederkunft vorausgehen, letztere in Folge derselben eintreten. Unter den Himmelskräften können entweder die Sterne oder die Engel gemeint sein, entweder alle Engel — und dann bedeutet ihr Erschüttertwerden ihr bewunderndes Staunen über die sich vorbereitenden großen Dinge — oder die Engel jener Ordnung der himmlischen Hierarchie, welche den Namen Virtutes führen und die Gestirne bewegen, in welchem Falle das Erschüttertwerden der Himmelskräfte das Aufhören ihrer Functionen und den damit eintretenden Stillstand der Sternbewegung bedeutet. Auf diese Zeichen wird der Weltbrand folgen, um die irdische Sinnenwelt von den Beflecken durch die Sünden der Menschen zu reinigen, von den ihr eignenden Contrarietäten, welche mit einem verklärten Weltzustande nicht mehr vereinbar sind, zu befreien, und in Kraft dieser Reinigung und Befreiung die Weltverklärung selber herbeizuführen. Dieses Reinigungsgeschäft wird dem Feuer zugewiesen, weil es das vornehmste Element ist, dessen Eigenschaften sich jenen der verklärten Körper am meisten annähern, weil es ferner das reinste Element ist, welches am wenigsten eine Mischung mit anderen Elementen verträgt, und weil es das örtlich höchste ist, daher nicht durch sündlichen Mißbrauch so befleckt werden kann, wie die übrigen Elemente. Das die Erdsphäre reinigende Feuer wird nicht höher hinaufreichen, als es zum Zwecke der Reinigung nöthig ist; also

ungefähr ſo hoch, als die Waſſer der Sündfluth, welche die höchſten Berge der Erde bedeckten. In dieſem Feuer werden auch die Körper der noch lebenden Menſchen verbrennen, die Körper der Guten ſchmerzlos, jene der Böſen unter Schmerz und Pein; von den Flammen umhüllt werden die Guten himmelwärts ſchweben, die Böſen in den Abgrund verſinken.

Auf den Weltbrand wird die Auferſtehung der Todten folgen [1]), die inſofern ein wunderbarer Vorgang iſt, als ſie nicht auf natürlichem Wege herbeigeführt werden kann [2]), obſchon das Ziel des Vorganges die integrirte Menſchennatur iſt. Urſache der allgemeinen Auferſtehung iſt Chriſtus, und zwar als Gott causa prima und quasi aequivoca, als Gottmenſch causa proxima und quasi univoca, in beiden Beziehungen causa efficiens, in letzterer Beziehung auch in gewiſſem Sinne causa exemplaris [3]), ſofern nämlich die-

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 710—712.

[2]) Resurrectionis principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est: vel activum, ut patet in motu levium et gravium, et alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur in IX. Metaph. Nec differt quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, scil. formae; sive respectu dispositionis quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis et Avicennae. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura neque respectu conjunctionis animae ad corpus, nec respectu dispositionis, quae est necessitas ad talem conjunctionem, quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecunque ad animae conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet. Suppl. qu. 75, art. 3.

[3]) Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente. Quandoque autem illius actionis qua producitur effectus, non est principium

ſelbe Gotteskraft, welche Chriſtum auferſtehen machte, auch unſere Auferſtehung wirkt. Der Poſaunenruf, welcher die Todten wecken wird, iſt die ſinnlich wahrnehmbare [1]) Kundgebung des göttlichen Machtwillens Chriſti, ſei es ein wirklicher Ruf, ſei es ſeine bloße ſichtbare Erſcheinung. Dem Rufe ſeiner Macht werden die Engelkräfte dienen, ſo weit es ſich um Einwirkung auf das Körperliche, Herſtellung der verwesten Leiber u. ſ. w. handelt; andere Wirkungen, wie die Vereinigung der Seelen mit den Leibern, die Verklärung der Leiber, bleiben ausſchließlich der göttlichen Allmacht vorbehalten. Da die Auferſtehung der Leiber eine Auferſtehung zu unvergänglichem Sein iſt, ſo kann ſie nicht eher erfolgen, als der Stillſtand der Himmelsbewegungen eintritt, weil dieſe eine ſtete Wandlung und Veränderung aller irdiſchen Gebilde cauſiren. Da die Himmelsbewegungen kreisförmig ſind, ſo läßt ſich nicht durch natürliche Gründe beſtimmen, wann das Ende derſelben eintreten werde; eben ſo wenig wollte Gott uns durch Offenbarung bekannt machen, wann der letzte der Tage kommen werde, damit die Menſchen allezeit ſich auf die Ankunft Chriſti bereit halten mögen. So viel darf man mit Grund annehmen, daß die Auferſtehung zur Zeit der Morgendämmerung erfolgen werde, weil um dieſe Zeit Sonne und Mond dieſelbe Stellung haben, welche ſie am Anfange, als ſie eben geſchaffen waren, einnahmen; auch iſt Chriſtus um dieſe Zeit auferſtanden. Die Auferſtehung iſt, ſo weit ſie unmittelbar durch Gottes Macht gewirkt wird, ein Werk des Augenblickes; ſo weit ſie von der Mitwirkung der Engelkräfte abhängig iſt, geht ſie in einer Folge von Momenten vor ſich. Die Menſchen werden

---

primo et per se ipsa forma, secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activae generationis; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis. Suppl. qu. 76, art. 1.

[1]) Causam et effectum oportet aliquo modo conjungi; quia movens et motum, faciens et factum sunt simul, ut patet in VIII. Physic. Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis. Unde oportet, quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato Christus resurrectionem operetur. Suppl. qu. 76, art. 2.

mit denſelben Körpern auferſtehen, welche ſie hier auf Erden hatten [1]; und der wiedererſtandene Menſch wird mit dem verſtorbenen der Perſon nach identiſch ſein. Die Identität des auferſtandenen Leibes mit dem dieſſeitigen Erdenleibe fordert, daß die einzelnen Theile der Materie wieder dieſelbe Form, z. B. des Fleiſches, Gebeines u. ſ. w. erlangen, welche ſie hier auf Erden hatten; dieß hat wenigſtens in Bezug auf die Materie der weſentlichen Theile des Körpers zu gelten. Durch die Identität der Formen der einzelnen Theile der Materie in dem zeitlichen und wiedererſtandenen Leibe wäre allerdings ſchon die Identität beider Leiber gewahrt; es iſt aber angemeſſen, daß die einzelnen Theile der Materie nebſtdem auch dieſelbe Lage einnehmen, welche ſie früher hatten. Die menſchlichen Leiber werden jeder mit allen ſeinen Theilen [2] und Vollkommenheiten, alſo auch mit Nägeln, Haaren u. ſ. w. auferſtehen [4], und in jener Beſchaffenheit, welche der irdiſchen Altersſtufe der vollkommenen Reife und ungeſchwächten Kraft entſpricht. Die Unterſchiede in Geſchlecht und Größe werden, weil im ſpecifiſchen und individuellen Weſen des Menſchen gegründet, wieder erneuert werden; jedoch ſo, daß in Bezug auf die Größe jede unnatürliche Disproportion ausgeſchloſſen iſt [4], ſo wie

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 711.

[2]) Intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus. Suppl. qu. 80, art. 1.

[3]) Über die Beziehung der Auferſtehungslehre auf die Lehren von Erzeugung, Ernährung, Wachsthum der Leiber: vgl. Bd. I, S. 343 ff.

[4]) Natura speciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit, nec ab ea deficit absque errore, quae tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis, quae competit naturae individui; et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturae, per quem sit aliquid additum vel subtractum praedictae quantitati; cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate; sed quilibet resurget in illa quantitate, in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset; quod autem

andererſeits jedes libidinöſe Begehren der Geſchlechter nach einander wegfällt, da nicht die perfectio prima, ſondern die perfectio secunda der Zweck der Wiedererſtehung der Leiber iſt [1]). Überhaupt werden, wie im Bereiche der allgemeinen Natur, ſo auch im menſchlichen Daſein alle Thätigkeiten wegfallen, welche auf die perfectio prima abzwecken; wie es keine Bewegungen der Geſtirne, keine Actionen der elementaren Natur mehr geben wird, ſo werden auch die Menſchen nicht mehr eſſen und trinken [2]), ſchlafen oder zeugen. Die Körper der Heiligen werden impaſſibel ſein, weil in ihnen die Materie vollkommen der Herrſchaft der intellectiven Seele unterworfen ſein wird [3]); ihre ſinnlichen Wahrnehmungen werden daher rein geiſtig, ohne alle körperliche Immutation von Außen, erfolgen. Ohnehin iſt die körperliche Immutation in der Sinnesempfindung nur etwas Accidentelles; dieſes wird bei den verklärten Leibern

---

superest vel deficit in homine; resecabit vel supplebit divina potentia. Suppl. qu. 81, art. 2.

[1]) Die Fortdauer der Geſchlechtsunterſchiede iſt deßungeachtet nicht bedeutungslos: Differentia sexuum et membrorum varietas erit ad naturae humanae perfectionem reintegrantem et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sint frustra, quamvis animales operationes desint. Suppl. qu. 81, art. 4.

[2]) Auf den Einwurf, daß Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung noch aß und trank, wird geantwortet: Illa comestio non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet, se veram naturam humanam resumsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat et biberat. Haec autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse, eo modo loquendi, quo juristae dicunt, quod dispensatio est communis juris relaxatio, quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium scil. non uti cibis, propter causam praedictam. Suppl. qu. 81, art. 4.

[3]) In sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erat immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiae. Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae; sed erit ligata per victoriam animae supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit. Suppl. qu. 82, art. 1.

hinwegfallen, ihr Taſten, Riechen [1]), Hören [2]), Sehen [3]) ganz lei-

---

[1]) Quidam posuerunt, quod odor nihil aliud est, quam quaedam fumalis evaporatio. Sed haec positio non potest esse vera, quod patet ex hoc, quod vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis; cum tamen non esset possibile, quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiamsi totum resolveretur in vaporem, et praecipue cum sensibilia in aequali distantia ad quamlibet partem immutent, unde odor immutat medium quandoque et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum. Sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est eo, quod odor in corporibus est humiditate aspersus: unde oportet resolutionem fieri, ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum repressus; unde immutabit spirituali immutatione; sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sic erit sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impedietur, et cognoscet non solum excellentias odorum sicut nunc in nobis contingit propter minimam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias. Suppl. qu. 82, art. 4.

[2]) Die verklärten Menſchen werden auch ſprechen und das Lob Gottes in Lauten und Worten tönen laſſen. In Bezug auf die hierüber beregten Schwierigkeiten (ob nämlich im luftloſen Empyreum eine Lautbildung möglich ſei) bemerkt Thomas unter Anderem: Quaedam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, sicut species colorum. Quaedam quae contingunt organum secundum esse suum materiale, sicut in gustu et tactu. Quaedam vero deferuntur utroque modo, sicut species odorum cum permistione fumalis evaporationis, tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem. Et similiter est de sono et motu, ibi tamen species soni defertur secundum esse spirituale tantum, unde non oportebit esse motum in medio, aut confractionem, aut condensationem, vel potest dici, quod etiam erit confractio coeli empyraei; nec hoc ei erit ignobilitas, quia erit instrumentum motum a lingua glorificata et materia vocis prolatae in laudem divinam; nec propter hoc sequitur, quod sit generabile et corruptibile, quia raritas et densitas sunt aequivoce dicta in isto corpore et in istis corporibus, sicut etiam ponunt astrologi inter duas sphaeras quae non possunt scindi, esse aliquod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetarum, secundum motum epicycli. 2 dist. 2, qu. 2, art. 2 ad 5tum.

[3]) Über die Geſichtsſchärfe der Seligen heißt es: Quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est. Et inde est, quod visus fortior magis a re-

denlos sein. Aus der vollkommenen Herrschaft des Geistes über den Leib ergeben sich auch zwei weitere Eigenschaften: Subtilität und Agibilität [1]) der verklärten Körper. Trotz seiner Subtilität kann aber der verklärte Körper auf natürliche Weise mit einem nicht verklärten Körper nicht in einem und demselben Raume sein [2]); und eben so wäre es inconvenient, sich vorzustellen, daß die verklärten Körper unter einander nicht nach bestimmten Rangverhältnissen im Raume geschieden seien. Die Subtilität schließt die Palpabilität nicht aus, obwol es zufolge einer übernatürlichen Begabung im Belieben des Verklärten steht, greifbar zu sein oder nicht, je nachdem er der ihn treffenden Berührung einen Widerstand leistet oder nicht. Die Bewegung der verklärten Körper von einem Orte zum anderen kann, so schnell man sich dieselbe auch denken mag, niemals eine instantane sein, weil eine körperliche Bewegung als eine dem Maaße der Zeit entrückte gar nicht zu denken ist. Die claritas der verklärten Körper ist eine Redundanz der gloria animae in's leibliche Sein; da das Licht seiner Natur nach das Auge afficirt, so sind die verklärten Leiber ihrer Natur nach dem nicht verklärten Auge wahrnehmbar, und werden auch von den Gottlosen geschaut werden (Weish. 5); es

---

motis aliquid videre potest, quam visus debilior; quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre: unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remotis. Suppl. qu. 82, art. 4.

[1]) Die Verklärten werden von ihrer Agibilität Gebrauch machen: Corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere, quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quae de terra resurgent, ad coelum empyraeum ascendent sed etiam postquam coelos conscenderint, verisimile est quod aliquando movebuntur pro suae libito voluntatis; ut illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant, et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit; sensus enim non potest esse nisi praesentium, quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa quam non gloriosa. Nec tamen per motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quae consistit in visione Dei, quem ubique praesentem habebunt, sicut etiam de angelis dicit Gregorius (hom. 34 in Evang.), quod intra Deum currunt, quocunque mittantur. Suppl. qu. 84, art. 2.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 493 ff.

ſteht jedoch im Belieben der Verklärten, ſich dem unverklärten Auge ſichtbar oder unſichtbar zu machen. Die Leiber der Verdammten werden incorruptibel ſein, und mit keinen anderen Deformitäten auferſtehen, als jenen, welche in der Beſchaffenheit der nicht verklärten Natur im Allgemeinen begründet ſind [1]). Mit ihrer Incorruptibilität iſt die Paſſibilität ganz wol vereinbar, indem die passio naturae und passio animae zwei ganz verſchiedene Arten von Leidenheit ſind, deren letztere ohne erſtere vorhanden ſein kann [2]).

Der Auferſtehung folgt das Gericht. Jeder Menſch wird ſich theils durch ſein eigenes Bewußtſein, theils zufolge der göttlichen Macht, die Allen Alles in's Gedächtniß rufen wird, ſein ganzes vergangenes Leben bis in's Einzelnſte gegenwärtig halten, und eben ſo wird Jeder Verdienſt und Mißverdienſt aller Anderen auf das Genaueſte erkennen, weil im Gerichte die göttliche Gerechtigkeit allgemein offenbar werden ſoll. Wie die Schöpfungsthat der Anfang der Zeit, ſo wird das Gericht der Abſchluß aller Zeit ſein; der Ort des Gerichtes iſt das Thal Joſaphat, der Heiland wird, wie er auf dem Ölberg gen Himmel fuhr, ſo auch bei ſeiner Wieder-

---

[1]) Auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit. Unde quicquid defectus vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturae sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur; sicut febris, lippitudo, et similia. Defectus autem, qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet. Suppl. qu. 86, art. 1.

[2]) Quia post resurrectionem motu coeli cessante non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, nullum corpus pati poterit passione naturae; unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu coeli adhuc remanebit passio quae est per modum animae; quia et aër a sole illuminabitur et colorum differentias deferet ad visum. Unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipient aliquid, et quodammodo patientur in sentiendo, non tamen passibilia erunt, quia nihil recipient per modum afflictivi vel laesivi, sicut recipient corpora damnatorum, quae ob hoc passibilia dicuntur. Suppl. qu. 86, art. 3.

kunft auf dem Ölberge erſcheinen. Er wird als Menſch richten, weil er in Kraft ſeines Leidens als Menſch uns die Erlöſung verdient und das Gottesreich der kirchlichen Gemeinſchaft gegründet hat. Bei ſeinem erſten Kommen zeigte er ſich in demüthiger Knechtsgeſtalt, am Tage des Gerichtes aber wird er in himmliſcher Glorie erſcheinen, um die an ihm erfüllte Gerechtigkeit des Vaters zu offenbaren. Der Act des Gerichtes wird nicht vocaliter, ſondern mentaliter vor ſich gehen [1]; mit Chriſtus werden die vollkommenen Gerechten richten, indem ſie, das Geſetz der göttlichen Gerechtigkeit in ihrem Geiſte tragend, die Acte des göttlichen Gerichtes mit ihren Gedanken begleiten werden. Alle Menſchen müſſen vor dem göttlichen Gerichte erſcheinen [2], und alle werden gerichtet werden, auch die Seligen, ſofern ihnen eben in dieſem feierlichen Schlußacte aller Zeit der ewige Lohn zuerkannt werden ſoll; die Ungläubigen werden ohne Discuſſion ihrer Thaten verworfen werden, diejenigen, welche glaubten, aber laſterhaft lebten, ihres glaubenswidrigen Wandels überführt werden [3].

---

[1]) Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus dicit (Civ. Dei XX, 14) quod si liber, ex cujus scriptura omnes justificabuntur, ut dicitur Apoc. XX, carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptae sunt universae vitae universorum? Non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur, Matth. XXV, non vocaliter sed mentaliter intelligenda sint esse perficienda. Suppl. qu. 88, art. 2.

[2]) Potestas judiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem in sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum. Suppl. qu. 89, art. 5.

[3]) Judicium, quod est poenarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio meritorum, solum fidelibus, quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio bonorum operum vel meritorum ad mala,

c. Die letzte Vollendung der Dinge.

Die ſichtbare Welt zweckt auf den Menſchen ab, einmal, um ihm die Mittel ſeiner leiblichen Subſiſtenz zu bieten, und dann auch weiter, um ihn nach ihrer Art in der Erkenntniß Gottes und der himmliſchen Dinge zu fördern. Der näherliegende erſtere Zweck fällt nach der Auferſtehung hinweg, weil der wiedererſtandene Menſch incorruptibel ſein wird; dem letzteren Zwecke kann ſie auch nach der Wiedererſtehung des Menſchen dienen, indem ſie dem leiblichen Auge deſſelben das nur der geiſtigen Anſchauung zugängliche Göttliche und Himmliſche bildlich vorhält, damit auch der leibliche Menſch nach ſeiner Art an der Seligkeit des Geiſtmenſchen Theil habe. Um aber dieſem Zwecke in beſter und vollkommenſter Weiſe zu dienen, muß ſie zugleich mit dem Menſchen erneuert werden, damit dieſer, wie in der verklärten Leiblichkeit Chriſti und der Seligen, ſo auch in allen übrigen Körpern den reinen, ungetrübten Abglanz der göttlichen Herrlichkeit ſchaue. Die Erhöhung der Schönheit der Himmelskörper kann nur in der Verſtärkung ihres Glanzes und ihrer Lichtfülle beſtehen; ihre Bewegungen, die das Maaß der Zeit und die Urſache des zeitlichen Geſchehens in der Naturwelt ſind, haben nach Ablauf der Zeit und der in die Zeit fallenden Generations- und Corruptionsproceſſe aufzuhören. Und gleichwie die menſchlichen Geiſter den ſeligen Geiſtern ſich verähnlichen werden, ſo auch die irdiſchen Elemente den himmliſchen Körpern, durch Participation an der geſteigerten Lichtfülle derſelben; die Erde wird wie Glas, das Waſſer wie Kryſtall hell und durchſichtig ſein, die Luft dem Himmel, das Feuer den Himmelslichtern

---

quae discussionem requirat. Sed fideles in quibus manet fidei fundamentum, ad minus actum laudabilem habent, qui quamvis non sit meritorius sine charitate, tamen, quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, judicabuntur, ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non feretur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum discussione exterminari. Suppl. qu. 89, art. 7.

gleichen. Für den Fortbeſtand von Pflanzen und Thieren läßt ſich weder ein Zweck [1]), noch auch eine Möglichkeit [2]) denken.

Das Maaß der Seligkeit muß ſich in den Heiligen in Folge der Wiederannahme des Leibes ſteigern, weil ihre Thätigkeit dann eine vollkommenere ſein wird, als im zeitweiligen Entbehren des Leibes nach dem Tode, gleichwie die Thätigkeit der vom ſterblichen Leibe getrennten Seele ihrerſeits wieder vollkommener iſt, als unter dem beſchwerenden Drucke deſſelben im Leben der irdiſchen Zeit. Unter den Wohnungen (mansiones) der verklärten Heiligen ſind die Ziele und Höhenpuncte ihres Wirkens zu verſtehen, in welchen ſie ruhen; die Höhe des erreichten Zieles beſtimmt ſich nach dem Maaße der in ihnen wirkſamen Charitas, und nach deren Graden und Unterſchieden denn auch die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der himmliſchen Wohnungen. Das Schauen der Peinen der Verdammten kann das Bewußtſein ihrer eigenen Seligkeit nur erhöhen, und thut der Vollkommenheit ihres Seins keinen Abbruch [3]); von einem Mitleid mit den Verdammten kann keine Rede ſein, eben ſo wenig aber auch von einer Freude an den Strafen als

---

[1]) Nicht etwa der Zweck, eine Zier der Erde zu ſein: Hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activae et passivae generales, quae sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia nec plantas remanere oportet. Suppl. qu. 91, art. 5.

[2]) Corpora coelestia secundum sui naturam corruptibilia sunt et secundum totum et secundum partes; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, sed incorruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc est ex parte materiae, non ex parte formae, scil. animae rationalis, quae post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae, quae formam amittit, et ex parte formae, quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt. Ibidem.

[3]) Quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest; species enim rerum in anima, per quae contraria cognoscuntur, non sunt contrariae. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra et turpia videt. Suppl. qu. 94, art. 1.

ſolchen, ſondern nur, inſofern ſich in denſelben die Majeſtät der richtenden Gottheit offenbart.

Der Eingang der wiedererſtandenen Heiligen in das Reich der Verklärung zum ewigen Anſchauen und Genießen Gottes iſt als Eingang in die Feier der himmliſchen, ewig währenden Hochzeit der Kirche mit ihrem Bräutigam Chriſtus zu faſſen. Es iſt aber geziemend, daß die Braut dem Bräutigam eine Morgengabe darbringe, durch welche der ungeſtörte Genuß des ſeligen Glückes der Verlobten für alle Zukunft gewährleiſtet wird; dieſe Morgengabe wird von dem gemeinſamen Vater des Bräutigams und der Braut geſpendet [1]), und beſteht in beſtimmten habituellen Dispoſitionen, welche zum vollkommenen Wirken des ſeligen Seins befähigen; dieſe dotes animae ſind die an die Stelle des Glaubens, Hoffens und Liebens in der Zeit tretenden visio, comprehensio und fruitio [2]). Obwol Chriſto das mit dieſen dotes Gegebene in eminenteſter Weiſe zukommt, ſo kann es an ihm doch nicht die eigentliche Bedeutung einer dos haben, da weder ſein Verhältniß als Gott zu Gott dem Vater, noch das Verhältniß ſeiner Menſchheit zur Gottheit nach Analogie des Verhältniſſes einer Braut zum Bräutigam ſich auffaſſen läßt [3]). Eben ſo läßt ſich die durch Gott mitgetheilte Be-

[1]) Pater sponsi, scil. Christi, est sola persona Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas; effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsi. Sed tamen haec collatio, quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum. Personae quidem Patris, ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi et sponsae. Filio vero appropriatur, inquantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed Spiritui sancto, inquantum in ipso et secundum ipsum dantur; amor enim est omnis dationis ratio. Suppl. qu. 95, art. 1.

[2]) S. oben S. 468.

[3]) In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam inquantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet sponsae esse ad sponsam. Similiter etiam nec in conjunctione humanae naturae ad divinam, quae est in unione personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, propter tria: Primo, quia exigitur conformitas naturae inter sponsum et sponsam in matrimonio

fähigung der Engel zum Genuſſe der ewigen Seligkeit nur uneigentlicher Weiſe als dos bezeichnen, daher auch ihr Verhältniß zu Chriſto nicht nach Analogie eines bräutlichen Verhältniſſes auffaſſen [1]). Der Zuſtand der Seligen iſt ein Zuſtand der Freude; in der Fülle der ſie beglückenden Freuden laſſen ſich vornehmlich drei Arten unterſcheiden: Erſtlich die Freude an Gott im ſeligen Genuſſe Gottes, welcher Genuß das Werk des heiligen Erdenlebens krönt und den gottförmig gewordenen Genießenden königlicher Ehren froh werden läßt; ſie wird deßhalb auch die corona oder aurea der Seligen genannt und iſt das praemium essentiale der Seligen. Von der aurea ſind die aureolae und von dieſen die fructus zu unterſcheiden; die aureolae als Freuden der Befriedigung über die in Gottes Kraft vollbrachten Werke und errungenen Siege gegen alle Verſucher und Feinde des Heiles — die fructus als Freuden über die in Kraft des ſamenartig eingeſenkten Gotteswortes erlangte geiſtige Höhe und Gotteswürdigkeit. Dieſe fructus reifen im Beſonderen aus den Siegen des Geiſtes über das Fleiſch, alſo aus den Tugenden der Continenz, deren drei Graden: continentia conjugalis, vidualis und virginalis eine dreißigfältige, ſechzigfältige, hundertfältige Frucht entſpricht [2]). Ihrer Bedeutung gemäß gebührt die aureola

illo in quo dantur dotes, et hoc deficit in conjunctione humanae naturae ad divinam. Secundo quia exigitur ibi distinctio personarum; humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo. Tertio quia dos datur, quando sponsa de novo traducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quae de non conjuncta fit conjuncta; humana autem natura, quae est assumta in unitatem personae a Verbo, nunquam fuisset quin esset perfecte conjuncta. Suppl. qu. 95, art. 3.

[1]) Exigitur inter sponsum et sponsam naturae conformitas, ut scil. sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, inquantum naturam humanam assumsit, per quam assumtionem factus est conformis in natura speciei humanae omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam neque secundum humanam. Et ideo ratio dotis non ita proprie convenit angelis sicut hominibus. Suppl. qu. 95, art. 4.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 292, und Suppl. qu. 96, art. 5, wo nebſt Anderem auch folgende Erklärung gegeben wird: Tricenarius numerus ex ductu ternarii in denarium surgit: ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur in I. de Coelo, et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scil. principii, medii et finis. Unde convenienter tricenarius

im Beſonderen den gottgeweihten Jungfrauen [1]), Martyrern [2]), Leh-

numerus conjugatis assignatur: in quibus supra observationem Decalogi, per denarium significatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem numerus ex cujus ductu in denarium sexagenarius consurgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis; unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectationibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quae sunt quasi partes virtuosi actus; cum nulla enim persona, et in nullo loco viduitas utitur carnis delectationibus; et sic de aliis circumstantiis, quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum. Et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest. Habet enim centenarius, inquantum est numerus quadratus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est, quod ex omni parte aequalitatem habet, utpote habens omnia latera aequalia; unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus aequaliter incorruptio invenitur. Suppl. qu. 96, art. 4.

[1]) Über den Grund, aus welchem der heiligen Jungfrau eine aureola gebührt: Cum virgo beata credatur omnino immunis fuisse a fomitis inclinatione, propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea, cum talis pugna non sit nisi a fomitis inclinatione; nec tentatio, quae est a carne, sine peccato esse possit ut patet per Glossam 2 Cor. XII super: Datus est mihi stimulus carnis etc. Unde dicendum est quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiae conformetur, in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quae est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem quae est ab hoste, qui nec etiam Christum ipsum reveritus fuit, ut patet Matth. IV. Suppl. qu. 96, art. 5.

[2]) Sicut perfectissimae victoriae qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scil. virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur, ita etiam perfectissimae victoriae quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus: primo ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus praecipuae sunt venereorum concupiscentiae; et ideo, quando quis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. Secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae, quando videlicet pro honestissima causa pugna-

rern als Siegern über Fleiſch, Welt und Satan [1]). Die vornehmſte aureola iſt jene des Martyrers; Chriſto und den Engeln kommen keine aureolae zu: den Engeln nicht, weil ſie jener Kämpfe, durch welche die aureola verdient wird, ihrer Natur nach enthoben waren — Chriſto nicht, weil die aureola eine bloße Participation am vollkommenen Siege ausdrückt, den Chriſtus ſelber errungen. Die aureola beſteht zunächſt in einer geiſtigen Stimmung; die Redundanz derſelben in's leibliche Sein cauſirt auch eine dem leiblichen Auge ſichtbare Glorie des Hauptes und Leibes.

An den Böſen und Verworfenen wird ſich die göttliche Majeſtät durch die ewige Verdammung offenbaren. Es iſt falſch, zu meinen, daß die Zeit der Strafe nicht länger dauern ſollte als die Zeit des Sündigens, oder beide einander wenigſtens proportionirt ſein müßten. Dawider ſpricht bereits die Analogie der menſchlichen Strafgerechtigkeit; es gibt Verbrechen, um deren willen ein Übelthäter für immer aus der ſtaatlichen Gemeinſchaft ausgeſtoßen wird; würde er ewig leben und der Staat, dem er angehörte, ewig beſtehen, ſo würde er auch auf ewige Zeiten ausgeſtoßen bleiben. Wer zum Tode ſündigt, zerreißt das Liebesband zwiſchen ſich und Gott, und liefert ſich, ſo viel an ihm iſt, ſelber der ewigen Verdammniß. Die Todſünde involvirt eine Verachtung des ewigen Gutes, d. i. des ewigen Lebens, mithin eine gefliſſentliche Verzichtleiſtung auf daſſelbe. Die Todſünde fordert als Beleidigung des

---

tur, quae scil. est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur quod est mors suscepta propter Christum: Martyrem enim non facit poena sed causa. August. contr. Crescon. III, 47. Et martyrio aureola debetur, sicut et virginitati. Suppl. qu. 96, art. 6.

[1]) Sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere, sed quibuscunque qui licite hunc actum exercent. Praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent; quia corona non debetur habitui, sed pugnae actuali, secundum illud 2 Tim. XXII, 5: Non coronabitur nisi qui legitime certaverit. Suppl. qu. 96, art. 7.

unendlichen Gottes eine unendliche Strafe; da die Strafe nicht intenſiv unendlich ſein kann, ſo muß ſie extenſiv, d. h. der Dauer nach unendlich ſein. Die Schuld der Sünde iſt an ſich ewig, und kann nach dem Tode nicht mehr durch die Gnade aufgehoben werden; alſo muß auch die Strafe des im Stande todſündlicher Verſchuldung vom Leben Abgeſchiedenen eine ewige ſein. Die Strafen der Verdammten werden, je nach Art und Grad der Verſchuldung, vielfach und mannigfaltig ſein; wie den Seligen alle Creaturen eine Urſache der Erfreuung ſein werden, ſo werden die Verdammten durch alle Creaturen leiden (Weish. 5, 21). Das Feuer, in welchem die ewig Verworfenen brennen werden, iſt als phyſiſches Feuer gemeint [1]), wahrſcheinlich an einem unterirdiſchen Orte, obwol hierüber die heiligen Lehrer nicht einig ſind; die Thränen, welche von den Verworfenen geweint werden [2]), und die ſie umgebende Fin-

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 782. Es iſt aber nicht ſchlechthin mit dem uns bekannten Feuer zu identificiren: Quod ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrum autem ille ignis sit in materia propria existens, aut si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est. Et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre, materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne nostro, ut quod succensione non indiget, nec lignis nutritur. Sed istae differentiae non ostendunt diversitatem in specie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis..... Lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut philosophi dicunt; similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet; sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure; et similiter est etiam, quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obfuscatur. Unde quod ignis inferni non luceat, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei. Suppl. qu. 97, art. 6.

[2]) In fletu corporali duo inveniuntur. Unum est lacrymarum resolutio; et quantum ad hoc fletus corporis in damnatis esse non potest, quia post diem judicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio vel corruptio, vel corporis alteratio; in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat. Unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu est quaedam commotio et turbatio capitis et oculorum, et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem; corpora enim damnatorum non solum

ſterniß [1]) ſind wenigſtens beziehungsweiſe im buchſtäblichen Sinne zu verſtehen. Der gottentfremdete Wille der Verdammten iſt keiner wahren, im Abſcheu gegen das Böſe beſtehenden Reue fähig; ſie behalten eine natürliche Liebe zum Sein, und können bloß um ihres Elendes willen ihre Vernichtung wünſchen; ſie haſſen alle Seligen und Gott ſelbſt in den Erweiſen ſeiner Gerechtigkeit, ihre Bosheit kann aber als reiner Strafzuſtand das Maaß ihrer Schuld nicht weiter mehren. Es bleibt ihnen im Geiſte gegenwärtig, was ſie früher wußten, dachten und thaten; aber nicht um ſie zu erfreuen, ſondern nur um ſie mit Schmerz zu erfüllen, ſie mögen nun an ihre böſen Werke denken, oder die Mangelhaftigkeit ihrer unvollendet gebliebenen Einſichten und Erkenntniſſe ſich gegenwärtig halten. Im Gedanken an Gott können ſie nichts Anderes auffaſſen, als ſeine nach Außen gekehrten Wirkſamkeiten, welche ſämmtlich für ſie lediglich Urſachen von Qualen und Peinen ſind; der Aufblick in den Himmel der Seligen iſt ihnen nach Vollzug des letzten Gerichtes für immer verſchloſſen.

---

ab exteriori affigentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum. Et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpae, quae fuit in anima et in corpore. Suppl. qu. 97, art. 3.

[1]) In inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras, ut nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur ea quae afflictionem cordi ingerere possunt. Unde simpliciter loquendo locus est tenebrosus. Sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis quantum sufficit ad videndum illa quae animam torquere possunt; et ad hoc satis facit naturalis situs loci; quia in terrae medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi faeculentus et turbidus, et quasi fumosus. Suppl. qu. 97, art. 3.

Verbesserungen.

Zum ersten Bande:

S. 379, Z. 9 ff. v. u. soll es heißen: Jedes ens per accidens ist auf ein ens per se, daher auch jedes impossibile per accidens auf ein impossibile per se zurückzuführen u. s. w.
Seite 452, Zeile 13 von unten lies: rotirend statt votirend
S. 575, Z. 13 von oben ist sunnitisch zu streichen
S. 725, Z. 2 von unten l.: ließ statt ließe

Zum zweiten Bande:

Seite 78, Note 1, soll S. 20 citirt sein statt S. 17 ff.
S. 147 und 148 sind die in der längeren Anmerkung daselbst vorkommenden Namen von Häretikern nach der Textberichtigung des B. M. de Rubeis (Diss. VI in Summ. theol. c. 7) in folgender Weise zu lesen:

S. 147, letzte Zeile lies: Passalorhynchiten statt Passalouiten
S. 148, Z. 13 von oben l.: Seleucianer statt Solentianer
— Z. 18 v. o. l.: Artotyriten statt Arrodiniten (so auch Bd. I, S. 135, Z. 16 v. o.)
— Z. 17 von unten l.: Heracleoten statt Eracouiten (so auch in Bd. I, S. 135, Z. 14 v. u.)
— Z. 15 v. u. l.: Aërius statt Arius (so auch in Bd. I, S. 135, Z. 13 v. u.)

Im Verlage von **G. Joseph Manz** in Regensburg sind folgende Werke von

„Dr. K. Werner"

erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

System
der
christlichen Ethik.

3 Bände. (1. Bd. Einleitung und Güterlehre. 2. Bd. Tugendlehre. 3. Bd. Pflichtenlehre.)

gr. 8. 9 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 27½ sgr.

Vorstehendes Werk bietet eine wissenschaftliche Begründung und Ausführung der organischen Verhältnisse des sittlichen Lebens vom Standpunkte der christlichen Weltbetrachtung, in lebendiger Wechselurchdringung des positiven und speculativen Elementes. Der erste Theil oder die Güterlehre enthält als grundlegender Theil die Lehre von der sittlichen Weltordnung; die Tugendlehre beschreibt als zweiter Theil des Systems den Entwicklungsproceß des sittlichen Lebens; der dritte Theil, die Pflichtenlehre, enthält die Theorie der christlichen Gesellschaft und beleuchtet die sociale Sittlichkeit der christlichen Lebenspraxis mit umfassender Würdigung aller ethischen Momente, die in Recht und Politik, Kunst und Religion gelegen sind.

Grundlinien der Philosophie.

gr. 8. 2 fl. 30 kr. od. 1 Thlr. 15 sgr.

Vorstehendes Werk enthält einen encyclopädischen Abriß der Philosophie, welcher als besondere Theile Metaphysik, Moralphilosophie (einschließlich Rechtsphilosophie), Religionsphilosophie und Kunstphilosophie in sich faßt. —

„Ordnung, Kürze, Klarheit, natürliche Entwicklung und originelle Auffassung sind unverkennbare Vorzüge dieser Schrift." Kath. Bl. f. Lit. 1857. Nr. 12.

Ferner ist im Verlage von **G. Joseph Manz** erschienen:

Balmes, J., **Fundamente der Philosophie.** Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Franz Lorinser. 4 Bde. gr. 8. 7 fl. 12 kr. od. 4 Thlr. 12 sgr.

Die kathol. Literaturzeitung II. Nr. 47. bespricht dies Werk ausführlich und sagt u. A.: „Mit Freuden begrüßten schon seit Jahren die Freunde der kirchlichen Wissenschaft die Uebersetzung der Werke des leider zu früh verstorbenen Balmes. — — Das größte Verdienst hat sich Hr. Dr. Lorinser in der Herausgabe des philosophischen Hauptwerkes des spanischen Priesters und Doctors: „Filosofia fundamental" erworben."

Deutinger, Prof. Dr. M., **das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft.** gr. 8. 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Die scholastische Philosophie. 3. Baco von Verulam und die realistische Philosophie. 4. Carteſius. 5. Geuilinx und Malebranche. 6. Spinoza. 7. Leibnitz. 8. Wolf. 9. Kant. 10. J. G. Fichte. 11. Schelling's Identitätsphilosophie. 12. Hegel. 13. Schleiermacher. 14. J. H. Fichte. 15. Schelling's neuestes System der Philosophie. 16. Herbart. 17. A. Günther. 18. Baader. 19. Die antikatholische Richtung der neueren Philosophie. 20. Erneuerung der Philosophie durch das Princip der Autorität und der Freiheit. 21. Die katholische Religionsphilosophie in ihrem ersten Aufblühen nach der Scholastik. 22. Ausgangs-

punkt einer positiv christlichen Religionsphilosophie. 23. Die richtige Methode einer positiven Philosophie. 24. Bedeutung der transponirenden Methode und des Mediums derselben, des Wortes, für Religions- und Erfahrungswissenschaft. 25. Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. 26. Ueber den Zweck der Schöpfung und den Ursprung des Bösen. 27. Ueber den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit. 28. Die negative und positive Bedeutung der Wissenschaft.

Döllinger, Dr. J. J. J., **Heidenthum und Judenthum.** Vorhalle zur Geschichte des Christenthums. Lex. 8. 6 fl. 40 kr. od. 4 Thlr.

Menzel, Dr. Wolfg., **christliche Symbolik.** 2 Bde. (XII. u. 1120 Seiten.) gr. 8. geh. 8 fl. 24 kr. od. 5 Thlr. 7½ sgr.

„Die Bedeutsamkeit und inhaltreiche Fülle vorstehenden Werkes nöthigt uns zur schnellen Anzeige. Weit vollständiger als die früheren Schriften über Ikonologie werden hier die conventionellen Attribute der Heiligen nicht nur, wie bisher üblich gewesen, aufgezählt, sondern mit ihrem innern Zusammenhang in der gesammten christlichen Bildersprache nachgewiesen, alle Sinnbilder des Cultus und Dogma, der Legende, in der Baukunst, Sculptur, Malerei und Poesie des antiken und christlichen Lebens erläutert und erklärt. — Nach sorgfältiger Prüfung glauben wir uns zu dem Ausspruche berechtigt, dass das vorliegende Buch mehr enthalte, als wir je aus diesem Bereiche des Wissens erwarten mochten; der Verf. aber hat seinen alten Ruf der Gediegenheit und einer bewunderungswürdigen Wissenschaftlichkeit neuerdings glänzend bewahrheitet. Druck und Papier sind ausgezeichnet schön.“ N. Münchener Zeitung 1855. Nr. 5. Gersdorf, Repert. 1855. 6. Hft.

Schmid, Prof. Dr. A., Entwicklungsgeschichte der **Hegel**schen **Logik.** Ein Hilfsbuch zu einem geschichtlichen Studium derselben mit Berücksichtigung der neuesten Schriften von R. Haym und K. Rosenkranz. gr. 8. 1 fl. 48 kr. od. 1 Thlr. 4 sgr.

Sepp, Dr. J. N., das **Heidenthum** und dessen Bedeutung für das Christenthum. 3 Bde. (I. Kosmische Theologie, oder die Naturreligion und der Polytheismus. II. Der Opferdienst und die Mysterienlehre. System des Pantheismus. III. Der Heroencult und die Messiaden der Völker. Dualismus.) (86 Bogen.) gr. 8. geh. 8 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 10 sgr.

Stiefelhagen, Dr. F., **Theologie des Heidenthums.** Die Wissenschaft von den alten Religionen und der vergleichenden Mythologie nebst neuen Untersuchungen über das Heidenthum und dessen Verhältniß zum Christenthum. Ein Versuch zur Verständigung. Lex. 8. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 28 sgr.

Thomas von Aquin, des heiligen, **goldene Kette**, oder fortlaufende, ganz aus den Stellen der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller bestehende und kunstvoll verbundene **Auslegung** der **Evangelien.** Aus dem Lateinischen von J. N. Dischinger. Mit einem Vorw. v. Prof. Dr. Fr. X. **Reithmayr.** 7 Bände. (193 Druckbogen.) gr. 8. 11 fl. od. 6 Thlr. 22½ sgr.

„Schon mehr als fünf Jahrhunderte haben den hohen Werth und Nutzen dieses trefflichen Werkes anerkannt, was sollen wir daher zur Empfehlung desselben sagen? Wir beschränken uns darauf, dem Herrn Uebersetzer unsern Dank auszusprechen, daß er nicht ermüdete, dieses umfangreiche Werk in deutscher Sprache zu geben.“ Mehler, Prediger u. Kat. II. 1ste Hrft.

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

FEB 17 1938
LIBRARY USE

AUG 22 1951

4Feb53FA

APR 18 1953 LU

LD 21-95m-7,'37

32180
B765
T54W4
v. 2